Como Pensar
sobre as
Grandes Ideias
Coleção Educação Clássica
DEIAS
DAR
Bem ≠ Mal
TUDO É
UMA QUESTÃO
DE OPINIÃO!
Mortimer
J. Adler
MENTE
CONHECIMENTO
A PARTIR DOS GRANDES LIVROS
DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL

Como Pensar sobre as Grandes Ideias

Impresso no Brasil, agosto 2013

Título original: *How to Think about the Great Ideas — From the Great Books ofWestern Civilization*

Os direitos desta edição pertencem a
É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda.
Caixa Postal: 45321 04010 970 São Paulo SP
Telefax: (5511) 5572 5363
e@erealizacoes.com.br
www.erealizacoes.com.br

Editor
Edson Manoel de Oliveira Filho

Gerente editorial
Sonnini Ruiz

Produção editorial
Sandra Silva

Preparação de texto
Renata Gonçalves

Revisão de texto
Célia Maria Cassis

Capa e projeto gráfico
Mauricio Nisi Gonçalves/Estúdio É

Diagramação
André Cavalcante Gimenez/Estúdio É

Pré-impressão e impressão

Como Pensar sobre as Grandes Ideias

A PARTIR DOS GRANDES LIVROS
DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL

Mortimer J. Adler

Organizado por Max Weismann
Traduzido por Rodrigo Mesquita

Orelhas

Este livro pode ser tanto uma introdução à filosofia quanto uma instigante análise de questões filosóficas selecionadas por Mortimer Adler um mestre da educação em filosofia.

Os 52 capítulos deste livro são transcrições editadas da clássica série norte-americana de TV do professor Adler, *The Great Ideas*, transmitida nos anos 1950. Na edição deste livro, optou-se por manter o tom informal de conversa e interação, para que os capítulos pudessem ser lidos como realmente são: transmissões de TV ao vivo, com improvisação e intervenções amigáveis entre Adler e seu colaborador, Lloyd Luckman.

Adler e sua equipe listaram cerca de setecentas possíveis grandes ideias, mas, ao serem examinadas durante o período de dois anos, várias foram gradativamente eliminadas, restando 102 indispensáveis. Nos anos seguintes, Adler não eliminou mais nenhuma delas e, ainda, incluiu mais uma, resultando em *102 grandes ideias*.

Para a série de TV Adler selecionou *22 grandes ideias* que seriam mais adequadas a discussões populares. E, com base nos grandes livros, respondia a perguntas enviadas pelos telespectadores a respeito dos temas propostos.

Neste livro, os leitores brasileiros têm acesso às brilhantes análises filosóficas de Adler sobre as grandes ideias e, sobretudo, têm a oportunidade de se apoderar delas e desenvolver seu próprio pensamento.

Mortimer J. Adler (1902-2001) filósofo, professor e teórico da educação norte-americano — nasceu em Nova York, no seio de uma família judia. Abandonou a escola aos 15 anos e foi trabalhar como office boy no jornal *The New York Sun*. Alguns anos depois, pretendendo tornar-se jornalista, decidiu frequentar aulas na Columbia University para melhorar sua escrita. Em Columbia, teve contato com as obras de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, John Locke, John Stuart Mill e outros. Dedicou-se tanto aos estudos que não conseguiu cumprir os requisitos mínimos para completar sua graduação. No entanto, logo a universidade o recompensou com um doutorado honorário pela qualidade de seus textos.

Assim, na década de 1920, Adler tornou-se professor de psicologia, escrevendo vários livros sobre a filosofia e a religião ocidentais, além de suas obras filosóficas. Nelas, ele evitava a linguagem acadêmica a fim de fazer com que seus pensamentos fossem acessíveis a qualquer tipo de leitor, e não apenas a especialistas e acadêmicos. Autor de mais de 50 livros, na década de 1930

tornou-se professor da Universidade de Chicago, ajudando a fundar o Institute for Philosophical Research da Universidade da Carolina do Norte, o Aspen Institute e o Center for the Study of the Great Ideas.

Obras de Mortimer J. Adler publicadas pela É Realizações

- 102 Como Ler Livros — O Guia Clássico para a Leitura Inteligente
- 103 Aristóteles para Todos Uma Introdução Simples a um Pensamento Complexo
- 104 Como Falar, Como Ouvir

A todos os membros do Centro de Estudo de Grandes Ideias

Sumário

Prefácio

Este livro pode ser lido tanto como uma introdução à filosofia quanto como um instigante tratamento de questões filosóficas selecionadas por um mestre da educação filosófica.

Nenhum filósofo contemporâneo foi tão extraordinariamente bem-sucedido em encorajar o pensamento filosófico e espalhar sabedoria filosófica quanto Mortimer Adler. Os 52 capítulos deste livro são transcrições editadas da clássica série norte-americana de TV do professor Adler, *The Great Ideas* [As Grandes ideias].

O nome de Mortimer Adler sempre estará associado às *grandes ideias* e aos *grandes livros*, Adler foi pioneiro em compreender que há um número restrito de *grandes ideias* que formam o núcleo do pensamento da civilização ocidental e que são as chaves para os *grandes livros*.

Encabeçando um grande grupo de pesquisadores no Institute for Philosophical Research [instituto de Pesquisas Filosóficas], o dr. Adler passou oito anos construindo um trabalho que é referência, chamado *Syntopkon, An Index to The Great Ideas [Syntopicon*: Um índice para As Grandes Ideias], um sistemático e abrangente inventário das ideias fundamentais a serem encontradas nos *grandes livros* do mundo ocidental. A princípio, a equipe de Adler listou cerca de setecentas possíveis candidatas para inclusão nas *grandes ideias*, mas, ao serem examinadas de perto durante um período de dois anos, a maior parte mostrou-se um fragmento ou parcela de uma ideia mais abrangente. Estas foram gradativamente eliminadas, e restaram 102 irredutíveis e indispensáveis *grandes ideias*. Nos anos seguintes, o dr. Adler não encontrou qualquer razão para eliminar nenhuma das 102, e a *grande ideia* da *Igualdade* foi acrescentada, resultando em 103.

Para sua pioneira série de TV *The Great Ideas*, *o* dr. Adler selecionou 22 *grandes ideias* que seriam mais adequadas a discussões populares, algumas das quais necessitaram de mais de um programa semanal.

Aqui estão as 103 *grandes ideias*, com as 22 selecionadas para a série de TV listadas em negrito:

> Alma, Amor, Anjo, Animal, Aristocracia, Arte, Astronomia e Cosmologia, Beleza, Bem e Mal, Causa, Chance, Cidadão, Ciência, Conhecimento, Constituição, Coragem, Costume e Convenção, Definição, Democracia, Desejo, Destino, Deus, Dialética, Educação (Aprendizado), Elemento,

Emoção, Escravidão, Espaço, Estado, Eternidade, Evolução, Experiência, Família, Felicidade, Filosofia, Física, Forma, Governo, Guerra e Paz, Hábito, Hipótese, História, Homem, Honra, ideia, igualdade, Imortalidade, Indução, Infinidade, julgamento, justiça, Lei, Liberdade, Linguagem, Lógica, Matemática, Matéria, Mecânica, Medicina, Memória e imaginação, Mente, Mesmo e Outro, Metafísica, Monarquia, Mudança, Mundo, Natureza, Necessidade e Contingência, Obrigação, Oligarquia, Opinião, Oposição, Pecado, Poesia, Prazer e Dor, Princípio, Profecia, Progresso, Prudência, Punição, Qualidade, Quantidade, Razão, Relação, Religião, Retórica, Revolução, Riqueza, Sabedoria, Senso, Ser, Signo e Símbolo, Temperança, Tempo, Teologia, Tirania e Despotismo, Trabalho, Um e Muitos, Universal e Particular, Verdade, Vício e Virtude, Vida e Morte, Vontade.

Todas as *grandes ideias* são reconhecidamente as mesmas do mundo antigo, nenhuma delas é uma "descoberta moderna". Os gregos antigos tinham um nome para todas as 103.

Essas ideias têm sido objeto de especulação e investigação desde o princípio do pensamento humano. Elas são o estoque comum da mente humana. A vasta literatura que existe para cada *grande ideia* reflete não apenas a continuidade do pensamento humano sobre elas, mas também a ampla variedade de opiniões para as quais tal pensamento dá origem. Ao aprendermos sobre as *grandes ideias,* descobrimos todas as divergências e concordâncias fundamentais da humanidade.

Embora as *grandes ideias* sejam as mesmas que foram um milênio atrás, isto não quer dizer que não houve nada de novo no mundo das ideias. Pelo contrário, a maioria das *grandes ideias* permaneceu mudando e crescendo em substância e escopo. Em todas as épocas, gênios intelectuais, apesar de não terem descoberto novas *grandes ideias,* expuseram novas facetas das *grandes ideias.*

Algumas *grandes ideias* (como Profecia ou Anjo) tiveram uma história mais viva na Antiguidade ou na Idade Média do que mais recentemente. Outras (como Progresso ou Evolução) observaram uma enorme expansão de atenção e refinamento, em tempos modernos. Mas mesmo essas ideias "modernas"
foram claramente identificadas na Antiguidade. "Os antigos nos roubaram todas as ideias", como Mark Twain ironicamente observou.

Ainda mais importante do que a presença viva de uma *grande ideia* é seu futuro. Cada *grande ideia* ainda é imperfeitamente compreendida,cada uma ainda é um assunto que não foi esgotado. Mortimer Adler tentou compreender a história do pensamento de cada uma das *grandes ideias*, lendo todos os escritos principais sobre cada assunto, traçando toda a gama de diferentes concepções e

teorias que pensadores extraordinários promoveram acerca delas e estimando sua presente importância.

Todas as *grandes ideias* são uma aventura única. Cada uma possui uma estrutura interior e uma vida próprias. E isso pode ser observado nas diferentes estratégias que o dr. Adler aplica em *Como Pensar sobre as Grandes Ideias*. Algumas das *grandes ideias* envolvem até quarenta ou cinquenta diferentes subdivisões,outras requerem apenas dez ou quinze. Algumas têm uma estrutura interna relativamente mais simples, ao passo que outras têm uma estrutura complexa e intricada.

Mortimer Adler nos ensinou que todos somos filósofos. Todos nós pensamos — de modo satisfatório ou desleixado, entusiasmado ou desatento. A mais simples percepção dos sentidos uma folha que cai, uma estrela que brilha, um bebê que sorri desperta nossas mentes, assim como estimula nossos sentimentos, e nos força a perguntar: Por quê? O quê? De onde? Para onde?

Não embarcar nessa busca pelas ideias é viver como formigas em vez de humanos. A formiga pode viver sem ideias, porque todo o curso de sua vida é fixo. Mas os seres humanos possuem a liberdade e, portanto, a necessidade — de escolher, e sempre de escolher em termos de ideias.

Todos ficamos acostumados com esta noção de que vivemos em um mundo sem fronteiras a serem exploradas. Falamos de pioneirismo como algo do passado. Somos encorajados a pensar que os futuros avanços virão de doutores em seus jalecos brancos, manejando equipamentos astronomicamente caros.

Este é um erro colossal, especialmente no campo da filosofia, o verdadeiro reino das ideias. No mundo das ideias, sempre há pioneirismo a ser alcançado, e todos podemos alcançá-lo, valendo-nos do equipamento com o qual fomos presenteados, nossa mente. As *grandes ideias* pertencem a todos.

Agradecimentos

Menção especial deve ser feita ao sr. e à sra. Richard S. Wolfe, cuja generosidade subscreveu o custo de produção do áudio e cias transcrições sem as quais este livro não teria sido possível.

Eu também gostaria de expressar minha estima aos seguintes membros do Center for the Study of the Great Ideas [Centro de Estudo de Grandes Ideias], cujo generoso apoio contribuiu com o necessário financiamento de restauração e reprodução desses clássicos programas de TV: Mary Ann Allison, Steven O. Buchanan, Roland G. Caldwell, Julian S. Chestnut, DVM, DO, The Dooley Group, Inc., Gary B. Dunn, Charleen L. Dwyer, Roland F. Frerking, Brian D. Hansen, dr. e sra. Alfred B. Hathcock, Nina R. Houghton, Richard M. Hunt, Douglas Hi ff, M.D., James E. e Vein V. Iliff, Michael Martinez, dr. Maura S. McAuliffe, Todd W. McCune, M.D., George e Martha Mitchell, Mike Murphy, The Paideia Group, Inc., Patricia Weiss, Bob Peters, sr. e sra. Richard G. Powell, Ben e Esther Rosenbloom Foundation, Norman Ross, Adele Smith Simmons, Helen Simmons, Richard N. Stichler, Stiegman Farms, Shelly e Pete Thigpen, sr. e sra. Richard S. Wolfe, Andrew A. Zvara.

Finalmente, registro minha profunda estima ao sr. Wayne Moquin, que afavelmente dedicou seu tempo e *expertise* para classificar este livro, e a David Ramsay Steele, da Open Court, por sua imensurável ajuda na preparação final do manuscrito.

Sobre o Autor

Mortimer Jerome Adler nasceu em Manhattan, em 1902. Primeiramente quis ser jornalista, e deixou a escola aos 15 anos para trabalhar como *office boy* para o *The New York Sun*. Trabalhou para esse jornal durante dois anos, fazendo uma série de trabalhos na redação, inclusive o de escrever editoriais.

Adler estudou na Universidade de Columbia, onde se negou a fazer educação física. Em decorrência disso, Columbia não lhe deu o seu diploma de graduação, embora tivesse cumprido todos os outros requisitos. Ele continuou em Columbia como professor e aluno de mestrado, tendo o seu PhD em psicologia experimental em 1928. Adler foi o único aluno a ter um PhD no país sem ter o diploma de mestrado, de graduação, ou do colegial.

Em 1929, aos 27 anos, Mortimer Adler foi contratado como professor de filosofia na Universidade de Chicago, pelo "jovem reitor" da universidade, Robert Maynard Hutchins, que havia sido nomeado reitor aos 30 anos (ele se tornara diretor da Faculdade de Direito aos 28 anos), juntos na Universidade de Chicago, Adler e Hutchins se tornaram o centro de um turbilhão de controvérsias, em geral amargas.

Adler e Hutchins chamaram a atenção da nação como líderes no desenvolvimento de uma abordagem nova e polêmica de educação liberal baseada nos *grandes livros*. Embora cursos baseados em obras extraordinárias do passado já fossem conhecidos, Adler foi o primeiro a popularizar as expressões *"grandes livros"* e *"grandes ideias"*, e conduziu essa estruturação da educação liberal enfatizando que havia um número limitado, objetivamente identificável, *de grandes ideias* e de *grandes livros*. Com Hutchins, Adler deu início à Fundação Grandes Livros e ao Programa Básico de Educação Liberal para Adultos.

O tumulto em Chicago eclodiu em 1931, com uma revolta de professores enfurecidos, culminando em uma manifestação na Capela da Universidade Rockefeller, na qual os professores ameaçaram com uma demissão em massa se as suas reivindicações não fossem atendidas. O reitor Hutchins teve que ceder a várias exigências, inclusive a retirada de Mortimer Adler do *Departamento* de Filosofia.

Adler assumiu o cargo de professor-associado de Filosofia do Direito da Faculdade de Direito, e assim ficou, como afirmou mais tarde, "livre". Entretanto, o conflito durou muitos anos e centralizou-se na oposição de Hutchins e Adler ao instrumentalismo na ciência, assim como as suas propostas radicais para o ensino

liberal. Essas questões foram caracterizadas como o aristotelismo e até mesmo o medievalismo de Hutchins e Adler, contrários ao pragmatismo e instrumentalismo da "Escola de Chicago", que refletiam a influência de figuras "progressistas" como Dewey e Mead.

Apesar de Adler e Hutchins não terem conseguido realizar o que queriam em Chicago, as suas ideias foram adotadas em St. John's College em Annapolis, Maryland, e depois por outros St. John's Colleges, assim como por Thomas Aquinas College. A linha de abordagem nos *grandes livros* foi caracterizada por seus opositores como imposição do tomismo medieval, mesmo que os *grandes livros* incluíssem um número muito maior de autores "hereges" e "proibidos" do que de católicos, e essa é a razão pela qual o programa dos *grandes livros* progrediu pouco em instituições especificamente católicas.

Depois de publicar Art *and Prudence* [Arte e Prudência], obra que continha um capítulo que aplicava as ideias da *Poética* de Aristóteles ao cinema ("Cinematics"), Adler se tornou consultor da indústria cinematográfica, no seu esforço de se proteger da ameaça de censura:

A sua obra *Como Ler Livros* foi um *best-seller* internacional, e superou com sucesso a ideia, que ainda prevalecia, de que era errado "estragar" mesmo os nossos próprios livros. O método sistemático e eficaz de Adler de fazer anotações nos livros e de identificar rapidamente os seus elementos principais se tornou uma prática frequente de estudantes universitários no mundo inteiro.

Adler descreveu os anos 1938-1943 como seu "Período tomístico", momento em que mais se aproximou da filosofia de Tomás de Aquino, embora os inimigos de Adler o tivessem taxado de medievalista muito antes. A partir de 1938, ele tentou entrar em contato com os tomistas ortodoxos da Associação Filosófica Católica Americana, mas a reação de muitos tomistas foi ainda mais hostil a Adler do que a dos filósofos convencionais: ele foi acusado de revisionista por tentar melhorar os argumentos de Aristóteles e Aquino, em particular por afirmar que os argumentos de Aquino relativos à existência de Deus não eram conclusivos.

Depois de 1943, Adler desistiu da ideia de tentar influenciar os tomistas, e como não tinha o apoio da filosofia americana convencional, voltou-se cada vez mais para os leigos intelectuais. Contudo, com o passar dos anos, mais tomistas americanos começaram a admirar e a concordar com muitos dos argumentos de Adler. Ele continuou a defender a ideia de que a filosofia convencional atual não percebeu certas intuições fundamentais da abordagem tomista ou neoaristotélica.

Adler e Hutchins tinham opiniões divergentes em relação à questão do envolvimento dos Estados Unidos na Segunda Guerra Mundial, quando Hutchins

aderiu ao lado isolacionista,esse desacordo, porém, passou a ser irrelevante depois de Pearl Harbor.

Durante e depois da guerra, houve um movimento ativo a favor do governo mundial,Adler se tornou um de seus principais porta-vozes. Encontrou uma certa hostilidade depois que uma declaração falsamente atribuída a ele "Temos que fazer todo o possível para abolir os Estados Unidos" foi amplamente difundida pela Sociedade John Birch. Mais tarde, para grande decepção de Adler, o movimento pelo governo mundial se desfez. Ele continuou praticamente sozinho a promover a ideia.

O movimento dos *grandes livros* se tornou uma causa popular, atraindo a adesão de milhares de adultos em todo o país e a atenção da mídia e de pessoas importantes, como o presidente Truman. Entre vários eventos de muito êxito, uma apresentação em 1948 feita por Adler e Hutchins sobre o relato de Platão do julgamento de Sócrates, em Chicagos Orchestra Hall, acolheu um público de 3 mil pessoas, e outras 1,5 mil não conseguiram entrar.

Em 1943, a Universidade de Chicago ficou a cargo do conteúdo da *Enciclopédia Britânica*, e sua direção editorial tinha como chefe Hutchins e mais tarde Adler. Como na época edições dos grandes clássicos não eram comuns, a *Enciclopédia Britânica* também encomendou o conjunto de 54 volumes dos *grandes livros*, editados por Adler.

Adler teve a ideia de fazer um índice para os *grandes livros* que delinearia a discussão de todas as *grandes ideias*. Assim começou o projeto do *Syntopicon*, identificar as verdadeiras *grandes ideias* e encontrar todas as referências nos *grandes livros*. Adler tinha à sua disposição uma equipe de mais de 30 pessoas, e a compilação prevista do índice demoraria dois anos e custaria 60 mil dólares. Na verdade, levou sete anos e custou 1 milhão de dólares, representando um gasto de 2,5 milhões de dólares para a coleção.

Sobre o Autor

A sua equipe cresceu e era constituída de 25 elaboradores de índice e mais de 50 funcionários administrativos. Isso foi antes da era dos computadores, e todo o trabalho era feito com fichas de índice, com cópias datilografadas de todas as fichas preparadas e continuamente atualizadas para serem consultadas pelos elaboradores de índices. Cada um desses elaboradores representava um grande autor. Dessa maneira, por exemplo, o elaborador de índice que representava Marx discutia com o elaborador que representava Platão sobre a inclusão de determinados tópicos.

A coleção *Grandes livros* vendeu dezenas de milhares de exemplares por ano,

chegando a um pico de 49 mil coleções por ano no início de 1960. Mas não se sabe se isso foi suficiente para recuperar o que se gastou.

O trabalho de Adler relativo ao *Syntopicon* levou à fundação do Instituto de Pesquisa Filosófica, cujas atividades foram iniciadas sob sua direção em São Francisco, em 1952. O objetivo do Instituto era ter uma suma abrangente do pensamento ocidental no âmbito de cada uma de suas *grandes ideias*, embora se chegasse à conclusão de que isso levaria séculos. A primeira conquista tangível foi a obra de Adler *The Idea of Freedom* [A Ideia da Liberdade].

Em 1963, houve a mudança do Instituto para Chicago. Adler continuou como seu diretor, sendo ainda responsável pelas conferências da *Britânica* na Universidade de Chicago e se tornou o diretor editorial da nova edição da *Enciclopédia*. Nessa época, o primeiro casamento de 33 anos de Mortimer Adler chegava ao fim com um divórcio. Aos 60 anos, Adler se casou com Caroline Pring, de 26 anos. Tiveram dois filhos.

A 15ª edição da *Britânica*, lançada em 1974, seguiu o plano organizacional de Adler e tinha uma linha radicalmente diferente de todas as edições anteriores. Conhecida como "Britânica 3" por causa de sua estrutura composta de três partes (Propédia, Macropédia e Micropédia), a nova obra preservava o princípio da ordem alfabética para consulta, e ao mesmo tempo descrevia a estrutura ordenada de todo o conhecimento humano.

Em 1982, em reação à crise observada no ensino público americano, Adler e um grupo de outros conceituados educadores, e depois de um intenso estudo e debate, lançaram o movimento Paideia, pedindo a extinção dos sistemas de escolarização com múltiplos períodos, e pleiteando um único currículo escolar de ensino primário e secundário para todos os alunos. Ele propôs que fossem eliminadas as matérias optativas, assim como outras formas de especialização ou de aprendizagem vocacional nas fases iniciais do ensino, alegando que isso deveria ser oferecido somente depois da realização de um ciclo completo de ensino básico comum a todos.

Tanto os críticos de Adler quanto os seus inúmeros admiradores acreditavam que ele fosse uma pessoa religiosa, provavelmente católico, mas para Adler a teologia filosófica era uma busca honesta de um verdadeiro enigma intelectual, e apesar de ter inicialmente desenvolvido o que considerava ser um argumento consistente na existência de Deus, ele jamais fez o "ato de fé" necessário para se tornar um crente no sentido ativo e engajado. Quando o seu livro *How to Think about God* [Como Pensar sobre Deus] surgiu em 1980, muitos leitores ficaram perplexos ao descobrir que não somente era direcionado explicitamente a "pagãos", mas também que fora manifestamente escrito por um pagão.

Em 1984, depois de uma doença misteriosa e depressiva, Adler fez o "ato de fé", e foi batizado na Igreja Episcopal.

Introdução do Autor

Não podemos deixar de repetir que a filosofia é assunto para todos. Ser um ser humano é ser dotado com a propensão de filosofar. Em certa medida, todos nos ocupamos de pensamentos filosóficos durante o curso de nossas vidas. Reconhecer isso não é o bastante. Também é necessário compreender por que é assim e qual é o negócio da filosofia. A resposta, em uma palavra, é *ideias*. Em duas palavras, é *grandes ideias* — as ideias básicas e indispensáveis para compreendermos a nós mesmos, nossa sociedade e o mundo em que vivemos.

Essas ideias constituem o vocabulário do pensamento de todas as pessoas. Ao contrário dos conceitos das ciências especiais, as palavras que dão nome às *grandes ideias* são todas palavras comuns, utilizadas diariamente. Elas não são termos técnicos. Elas não pertencem ao jargão particular de uma ramificação especializada do conhecimento. Todos as utilizam em suas conversas habituais. Mas não as compreendem tão bem quanto elas podem ser compreendidas, nem ponderaram suficientemente as questões levantadas por cada uma das *grandes ideias*. Pensar em um caminho que chegue à resolução dos conflitos entre as respostas a estas perguntas significa filosofar.

O objetivo deste livro não é nada mais do que providenciar alguma orientação neste processo. Nós limitamos a consideração destas ideias a um esboço que tentará atingir três resultados.

Primeiro, ele deve dar a você uma compreensão mais segura dos variados significados das palavras que você utiliza quando está falando sobre uma ideia.

Segundo, o delineamento de cada ideia deve fazer com que você fique mais ciente do que geralmente ocorre no que se refere a questões ou interrogações que você não pode evitar, caso esteja disposto a pensar um pouco além sobre a ideia — ideias básicas, aquelas que os seres humanos têm discutido através dos séculos.

Terceiro, ao considerarmos cada ideia, somos levados a considerar outras ideias. Como nossa compreensão da verdade afeta nossa compreensão da bondade ou da beleza? Como nossa compreensão daquilo que é bom ou mau nos leva não apenas à compreensão do que é certo ou errado, mas também à compreensão da justiça, e como isso afeta nossa compreensão da liberdade e também da igualdade?

Se formos bem-sucedidos nestes três objetivos, teremos ajudado você a se engajar no mundo da filosofia, que é assunto para todos, não apenas porque

ninguém pode pensar sem se valer das *grandes ideias*, mas também porque as *grandes ideias* não requerem nenhuma competência especial ou qualquer tipo de técnica, requeridas nas ciências particulares e disciplinas especiais. *Todo mundo faz isso,* de modo consciente ou não.

Eu acredito que este livro será de grande ajuda a todos aqueles que gostariam de fazer isso um pouco melhor.

Mortimer J. Adler (com Max Weissmann)
Cofundador e presidente do Centro de Estudo de Grandes Ideias

1. Como Pensar sobre Verdade

Agora refletiremos sobre a *grande ideia* da *verdade*. Como a beleza está ligada em nossas mentes à arte, como a bondade está ligada em nossas mentes às características do homem e suas ações, a *verdade* está ligada à busca da sabedoria, com todas as tentativas que o homem faz para *saber* na ciência, na filosofia, na religião. Todo esforço de investigação sério e cuidadoso abrange a busca pela verdade.

Tenho certeza de que vocês já ouviram algumas pessoas dizendo: "Eu gostaria de saber a verdade sobre aquilo". Eu me pergunto se vocês já pararam para pensar em quão redundante é esta expressão, "saber a verdade". Porque o verdadeiro significado da expressão "saber" é ter em mente a verdade sobre o objeto que alguém está querendo saber. É completamente óbvio não é? que "sabedoria falsa" é algo impossível. Não seria sabedoria se fosse falsa. E "sabedoria verdadeira" é redundante. Saber é possuir a verdade. E aqueles que duvidam da capacidade do homem de saber qualquer coisa são céticos, descrentes em sua aptidão para possuir a verdade sobre qualquer coisa.

Ceticismo é apenas uma das atitudes possíveis diante do problema da busca pela verdade. Há outras. Deixem-me resumir rapidamente alguns antagonismos básicos que refletem as atitudes que as pessoas podem tomar diante da verdade. Primeiro, há a atitude que eu acabei de mencionar, o ceticismo. O cético pensa que não há nada verdadeiro ou falso, ou que tudo é igualmente verdadeiro e falso e que somos incapazes de saber o que é verdadeiro e o que é falso, que simplesmente não temos a sabedoria ou não possuímos a verdade.

Aqui, a posição oposta é aquela tomada pelos que pensam que os homens podem obter sucesso ao indagar e que talvez venham a alcançar a verdade sobre algumas coisas. Por exemplo, deixem-me ler para vocês o que Freud diz contra o cético. Ele fala dos céticos como niilistas que dizem que não existe esta coisa chamada verdade ou que ela é apenas um produto das nossas próprias necessidades e desejos. Eles fazem com que as posições que aceitamos sejam absolutamente irrelevantes. Todas elas seriam igualmente verdadeiras ou falsas. E ninguém tem o direito de acusar alguém de erro. E Freud comenta sobre isso: "Se o que acreditamos realmente fosse de fato indiferente, talvez pudéssemos construir nossas pontes com papelão em vez de pedra, ou talvez pudéssemos injetar cem miligramas de morfina em um paciente em vez de dez miligramas, ou talvez pudéssemos usar gás lacrimogêneo como sonífero em vez de éter, mas os anarquistas intelectuais" aqui Freud chama os céticos de anarquistas intelectuais

"seguramente se oporiam a estas aplicações práticas de sua teoria".

Outra atitude ante a verdade é o *relativismo*. De acordo com esta visão, algumas coisas que são verdadeiras para você são falsas para mim, e aquilo que talvez seja verdadeiro para mim é falso para você, e aquilo que certa vez foi verdadeiro em um dado período da história ou em alguma outra cultura talvez não seja mais verdadeiro. Contrária a esta posição da relatividade da verdade perante indivíduos ou culturas, há a visão oposta, que preconiza que a verdade é objetiva, não subjetiva ou relativa, e que é absoluta e imutável, sempre e em todo lugar, para todos os homens.

Em seguida há a atitude *pragmática* acerca da verdade, que defende que a verdade consiste naquelas ideias ou pensamentos que comportam consequências práticas quando colocados em ação, que a verdade consiste naquilo que *funciona*. Verdade é o que funciona na forma do nosso pensamento. E contra esta ênfase na ação e nos resultados práticos como medida da verdade há aqueles que dizem ser esta verificação prática da ação ou experiência desnecessária, dado que todo homem consegue alcançar a verdade.

Os problemas levantados por esses antagonismos básicos que acabei de resumir para vocês são, por um lado, fáceis, e, por outro, difíceis. Há duas questões distintas que são frequentemente confundidas. Uma é a pergunta "O que é a verdade?", pergunta que clama por uma definição de verdade. A outra pergunta não é notem a diferença "O que é a verdade?", mas "O que é verdadeiro em um caso particular?" ou "O que é verdadeiro?". E uma pergunta que nos leva a dizer se esta afirmação é verdadeira ou se esta afirmação é falsa, e exprimir por quais critérios ou padrões nós julgamos se determinada afirmação é verdadeira ou falsa.

A VERDADE DEFINIDA

A pergunta fácil, ou pelo menos a mais fácil delas, é "O que é a verdade?". Supostamente, esta foi a pergunta feita por Pôncio Pilatos, que não esperou por uma resposta. Mas, se ele quisesse, poderia ter esperado, pois a espera não seria demasiado longa. A pergunta difícil, a pergunta muito mais difícil, é a outra, "O que é verdadeiro?". Esta outra questão indaga como podemos *julgar* se algo é verdadeiro ou falso.

Quero lidar antes com a questão mais fácil, a questão sobre a definição de "verdade", "O que é a verdade, ou, o que é a verdade em si?". Depois, iremos desta para a questão mais complicada, aquela sobre como sabemos se uma afirmação é verdadeira ou falsa. Em seguida, se sobrar algum tempo, gostaria de

rapidamente lidar com o problema da relatividade ou mutabilidade da verdade.

Todos vocês têm uma noção bastante clara do que é a verdade. Deixem-me mostrar isso, relembrando a distinção entre falar a verdade e mentir. Todos nós já contamos uma mentira. Todos nós sabemos como mentir. E todos nós sabemos a diferença entre mentir e contar a verdade. Sabemos que se dissermos que algo é tal caso quando não o é, ou que não é o caso quando o é, estamos mentindo. Esta substituição do *é* pelo *não é* ou do *não é* pelo é significa contar uma mentira. E por isso que Josiah Royce define um mentiroso como "um homem que deliberadamente desloca seus predicados ontológicos". Vocês podem ver, portanto, que mentir é uma falta de correspondência entre o que uma pessoa pensa e o que uma pessoa fala.

Quando alguém faz um juramento em uma sala de tribunal e diz toda a verdade, e somente a verdade, o que seu juramento significa é que ele está disposto a colocar em palavras fielmente aquilo que pensa, sem discrepância entre fala e pensamento. No entanto, isso não implica, de maneira alguma, que quando uma pessoa fala honestamente, aquilo seja de fato a verdade. Porque uma pessoa que fala "honestamente", pode estar enganada,ela pode supor que sabe algo, quando na verdade não sabe. Eu quero que considerem esta questão: pode uma pessoa mentir deliberadamente sem ao menos pensar que sabe que algo é verdadeiro, que tem alguma compreensão da verdade? Ela poderia mentir, caso não pensasse que sabe o que é verdadeiro? Esta é uma boa questão para o cético levar em conta.

Mas há outra forma de verdade, diferente desse negócio de contar a verdade em oposição a contar uma mentira, que existe na comunicação entre os homens, que os homens dizem uns aos outros. Quando os indivíduos conversam entre si e um discurso passa por eles, é possível que essas palavras sejam usadas por eles de tal forma que eles tenham as mesmas ideias em mente. Ou, eventualmente, quando a comunicação falha, é possível que eles utilizem as mesmas palavras, mesmo que com ideias diferentes em mente.

Dizemos que a verdade se encontra nas entrelinhas,existe uma verdade de compreensão ou uma verdade na comunicação quando nos valemos de palavras que trazem sua alma em harmonia umas com as outras. Quando há uma correspondência entre a linguagem utilizada e aquilo que a pessoa pensa com o que outra pessoa pensa, há a verdade na comunicação. Notem mais uma vez que há uma harmonia entre uma mente e outra, como no primeiro caso há uma harmonia entre aquilo que a pessoa pensa e aquilo que a pessoa diz. Apenas se houver essa correspondência poderemos falar em ser verdadeiro na comunicação.

Essas duas considerações sobre falar a verdade e sobre a verdade na comunicação entre as pessoas levam-nos à difícil questão, preparam-nos para o

caminho da definição do que é a verdade em declarações sobre o mundo, quando declaramos que algo vem ou não ao caso.

Talvez eu deva recapitular o que acabei de dizer, a fim de poder trazê-los ao problema sendo capazes de compreender os pontos simples que já vimos juntos. Lembrem-se de que dizer a verdade, ou seja, para que possamos dizer a verdade, devemos alcançar uma correspondência entre nossas palavras, nosso discurso e nosso pensamento. Falamos verdadeiramente quando nosso discurso corresponde ou está sujeito àquilo que pensamos. E há verdade na comunicação entre pessoas quando, ao utilizarem palavras, suas duas mentes estão em harmonia entre si. As ideias na mente de uma pessoa correspondem às ideias na mente da outra. Portanto, o que resta, qual é o terceiro e complicado caso? É o caso em que há uma correspondência entre a mente e a realidade, o mundo em que vivemos. E quando há este tipo de correspondência entre a mente e a realidade, há na mente uma verdade sobre o mundo que ela está buscando conhecer ou compreender.

O FÁCIL PROBLEMA DA VERDADE

Essa definição de verdade como *correspondência entre a mente e a realidade* é, penso eu, comumente aceita dentro do pensamento europeu. Eu gostaria de ler uma série de citações de grandes autores do mundo antigo, do mundo medieval e do mundo moderno, para mostrar a vocês como todos estão dizendo o mesmo ao definir a verdade como esta correspondência entre a mente e a realidade.

Deixem-me começar com Platão, de alguma maneira o precursor de todo o resto do pensamento europeu. Platão diz: "Uma proposição falsa", isto é, uma declaração falsa, "é aquela que afirma a não existência de algo que é ou a existência de algo que não é". E Aristóteles amplia isso ainda mais um pouco. Leiam atentos esta próxima declaração. Aristóteles diz: "Dizer que é aquilo que é ou dizer que não é aquilo que não é, é dizer a verdade ou pensar verdadeiramente, assim como é falso dizer que não é aquilo que é ou dizer que é aquilo que não é". Notem bem, isso nos remete àquela observação de Josiah Royce de que um mentiroso é aquele que desloca seus predicados ontológicos. E Tomás de Aquino, com este pano de fundo de Platão e Aristóteles, em apenas uma frase diz que a verdade na mente humana consiste na conformidade desta mente à realidade daquilo que é.

Posteriormente, em tempos modernos, temos John Locke dizendo: "Apesar de nossas palavras significarem nada mais que ideias, porém tendo sido projetadas para significar coisas, a verdade que elas contêm será apenas verbal quando representarem ideias na mente que não estão em conformidade com a realidade

das coisas".

Então, no século XX, um filósofo norte-americano chamado William James esteve muito interessado na teoria da verdade. De fato, ele escreveu um livro chamado *The Meaning of Truth* [O Significado da Verdade], e está associado, em nossas mentes, ao fato de ter passado boa parte de sua vida preocupado com o problema da verdade. James que, por sinal, foi um importante pragmatista que desenvolveu a teoria pragmatista sobre a verdade referindo-se à visão pragmatista de que o sucesso de uma ideia é sinal de sua verdade, alerta seus críticos de que essa não é uma nova definição da natureza da verdade. Notem que uma ideia que funciona é sinal de sua verdade; não é uma nova definição da natureza da verdade, mas apenas uma nova interpretação do que significa dizer que a verdade de nossas ideias consiste em sua concordância com a realidade, assim como sua falsidade consiste em sua discordância com a realidade. "Ambos os pragmatistas e os intelectuais", James continua a dizer, "aceitam esta definição como ponto pacífico". Mas ele também aponta que a teoria sobre a verdade apenas começa, e não termina, com uma simples definição de verdade como uma adequação à realidade,muitos problemas permanecem.

Aqui, o fato bastante extraordinário é a extensão da concordância, no transcorrer dos séculos, sobre a natureza da verdade, por filósofos de linhagens bastante diferentes. É realmente uma concordância extraordinária. Você pode perguntar: "Como é que ainda resta algum problema com a verdade com o qual precisamos lidar?". Se eles de fato concordam com isso, qual é o problema com a verdade que os perturba e preocupa tanto? O que os filósofos disputam em matéria de verdade, não o que é a verdade, mas o que é verdadeiro? O problema que os preocupa é como falamos que algo específico é verdadeiro ou falso. E este é o problema complicado.

Vamos admitir por um momento que a verdade é a correspondência entre uma coisa e outra. A verdade na mente é a correspondência entre a mente e a realidade, ou a verdade no nosso discurso é a correspondência entre o que dizemos e o que pensamos. Se esse for o caso, então, no simples problema de dizer a verdade, todos, exceto o mentiroso patológico, somos capazes de saber diretamente se nossas próprias palavras expressam inteiramente aquilo que pensamos. Essa correspondência entre meu discurso e meus pensamentos é algo que posso inspecionar por mim mesmo. Não tenho problema algum em ver se meu discurso corresponde ao meu pensamento ou não.

Na hipótese da comunicação entre dois seres humanos, evidentemente mais difícil, ainda é possível que os dois, conversando paciente e meticulosamente, descubram se estão ou não obtendo uma correspondência entre o que pensam.

Eles fazem perguntas um ao outro, testam o uso que cada um faz das palavras. E mediante este esforço atento, paciente e metódico, conseguem detectar se em seus esforços de comunicação há ou não há correspondência entre suas mentes e, portanto, se há verdade em sua comunicação.

Deixem-me expor estes dois pontos em um exemplo. Na simples hipótese de se falar a verdade quando o discurso corresponde ao pensamento, quando o que eu digo corresponde ao que eu penso, não há dificuldade em se detectar esta correspondência, porque tudo está dentro da minha própria mente. Eu compreendo o que eu falo, compreendo o que penso e consigo ver a correspondência entre ambos, certo? Ou, quando minto, sei muito bem que o que eu digo não corresponde ao que eu penso.

E aqui há o caso um pouquinho mais difícil das duas pessoas, *a* e *b*, mente *a* e mente *b*. O discurso as conecta. Elas estão em comunicação. E através do discurso elas podem dizer se o pensamento é o mesmo, se há uma comunicação entre seus pensamentos, se uma conseguiu comunicar um pensamento à outra, se têm um pensamento em comum, se as ideias de uma correspondem às ideias ou pensamentos da outra. Mais uma vez, só é possível porque elas podem falar uma com a outra ou testar uma à outra, testar a presença ou ausência da correspondência de suas mentes.

O DIFÍCIL PROBLEMA DA VERDADE

Agora, tomemos o caso realmente difícil. Este caso difícil é aquele em que você pode perguntar: "Como eu testo a correspondência entre minha própria mente e a realidade, o mundo, para saber se aquilo que penso é verdadeiro?". Deixem-me mostrar o motivo de este caso ser tão complicado. Temos a mente e temos a realidade, e a mente está tentando conhecer a realidade. Na mente há pensamento. A realidade consiste em existências. E essas existências são coisas a serem apreendidas ou conhecidas. Mas o pensamento "Estaria essa realidade em minha mente?" é a realidade que é apreendida. Eu não tenho em minha mente duas coisas, meu pensamento e o objeto do meu pensamento. Tudo o que está em minha mente está em minha mente, e eu não tenho nenhum "domínio sobre a realidade". Não tenho nenhum modo de captar a realidade, exceto se a conhecer. Mas, então, não posso testar o que sei ou não sei, ao comparar aquilo que sei com aquilo que estou tentando saber. Não dá para perceber que, neste caso, a comparação não pode ser feita? Não há maneira alguma de se fazer um teste direto entre as duas coisas que supostamente deveriam ter correspondência.

Deixem-me colocar de outro modo. Eu expresso meus pensamentos mediante declarações ou afirmações. A realidade consiste nos fatos sobre os quais estou

tentando elaborar afirmações. E as afirmações são verdadeiras se correspondem aos fatos. E os fatos são o que deve ser conhecido. Não os fatos já conhecidos, mas os fatos a serem conhecidos. As afirmações são os fatos como eu acredito que os conheço. Não é como se eu tivesse as afirmações de um lado e os fatos do outro lado e pudesse olhar para eles e dizer: "Oh, entendo. Minha afirmação corresponde aos fatos", pois eu não sou capaz de obter alcance algum sobre os fatos, apenas minhas próprias afirmações sobre eles. Consequentemente, eu não tenho nenhuma maneira de fazer uma comparação direta entre minhas afirmações e os fatos sobre os quais elas se referem. Portanto, não há uma maneira direta, ou mesmo indireta, de dizer se aquilo que penso, aquilo que digo, minhas afirmações e meus julgamentos, correspondem às coisas como elas são.

E não há nem mesmo uma maneira indireta de se fazer isso, porque eu não posso fazer perguntas "para a realidade", do mesmo modo que eu posso fazer perguntas a outra pessoa e descobrir se aquilo que penso está de acordo com aquilo que ela pensa. Eu não posso perguntar à realidade. Ou até posso fazer perguntas, mas não posso obter respostas. A realidade não me responderá. Logo, não há como eu receber, via comunicação, um teste direto ou indireto para saber se aquilo que penso, aquilo que está na minha mente, corresponde à realidade e à maneira que as coisas são. Esse é o problema da verdade. Não é o problema de saber o que a verdade é, e sim o problema de saber se aquilo que digo que é verdadeiro é de fato verdadeiro, se a verdade consiste na correspondência entre minha mente e a realidade.

A VERDADE DEMANDA CONSISTÊNCIA

É o princípio de uma solução para o problema. Permanecendo dentro da minha própria mente, vamos supor que eu faça duas afirmações. Deixem-me chamar uma delas de afirmação *p* e a outra de afirmação *q*. Elas são duas afirmações distintas. Qualquer coisa que você quiser. Suponha que essas duas afirmações são contraditórias. Suponha que elas sejam como *“a é b* e *a* não é *b"*, ou "dois mais dois é igual a quatro e dois mais dois não é igual a quatro". Nós sabemos que as duas não podem ser verdadeiras, certo? A rigor, uma deve ser verdadeira e a outra deve ser falsa. E esse teste de contradição ou não contradição, ou consistência, é o princípio de um sinal em nossas mentes, que permanece em nossas mentes e compreende nada mais do que aquilo que pensamos, nossos pensamentos, nós sabemos que se nos contradissermos ou se dissermos coisas contraditórias, estamos deixando a verdade escapar em algum ponto. E esse é um pormenor interessante, porque para a consistência ou a coerência ou a ausência de contradição ser um sinal de verdade ou falsidade, ou

uma dificuldade sobre a verdade ou a falsidade, isso pressupõe que possa haver uma correspondência entre a mente e a realidade. Porque se a realidade fosse repleta de contradições, a presença de contradições dentro da mente não seria um teste ou um sinal de verdade ou falsidade. Apenas se a realidade for não contraditória, se não houver contradições no mundo da existência, poderemos pensar que quando encontramos uma contradição em nossas mentes estamos ao menos entrando em contato com algo que é verdadeiro e algo que é falso.

A maioria dos filósofos não se satisfaz com esse sinal da verdade. Eu digo maioria, porque há algumas exceções, alguns filósofos pensam que isso é suficiente. Por exemplo, a visão de Descartes é a de que quando nossas próprias ideias são um tanto claras e distintas, quando elas são tão claras e distintas que são livres de contradições, nessa hora sabemos que possuímos a verdade, temos convicção, temos certeza de que possuímos a verdade. E Espinosa diz, por exemplo: "O que pode ser mais claro ou mais certo do que uma ideia verdadeira como critério da verdade? Assim como a luz revela tanto a si mesma quanto a escuridão, a verdade é o critério de si própria e dos pensamentos".

Mas isso não é suficiente, penso eu. E eu gostaria de mostrar a vocês o porquê. Suponham que essas duas afirmações sejam contraditórias.
O que sabemos é que uma deve ser verdadeira e a outra deve ser falsa. Mas qual delas? Qualquer uma pode ser verdadeira, qualquer uma pode ser falsa, não sabemos qual delas é verdadeira e qual é falsa simplesmente por sabermos que o fato de serem contraditórias faz com que uma seja verdadeira e outra seja falsa. Como resolvemos este problema? Podemos resolvê-lo apenas se em nossas mentes houver afirmações ou princípios que sejam dados como verdadeiros, de que tenhamos certeza de serem verdadeiros, a fim de que sejam utilizados como medida ou padrão da verdade em outras afirmações. Se, por exemplo, estivéssemos absolutamente certos de que a afirmação *p* é verdadeira, saberíamos que, se *q* a contradiz, então *q* é falsa. Mas antes precisamos saber se *p é* verdadeira. E não podemos sabê-lo apenas pelo fato de que *p* contradiz *q*. Para solucionar este problema, devemos ter alguma garantia de que determinadas afirmações são verdadeiras, para daí usá-las como medida de verdade e falsidade em outras afirmações.

Aristóteles esclarece esse ponto quando diz: "A mente humana se vale de dois tipos de princípios. Há as verdades inquestionáveis do entendimento, que são axiomas ou verdades autoevidentes, e há as verdades de percepção, verdades que conhecemos, que possuímos quando percebemos matérias de fato, como 'Há uma folha de papel em minhas mãos', ou Aqui está um livro, eu vejo um livro, eu observo um livro'". Esta é uma matéria de fato sobre a qual eu não posso ter dúvida alguma, assim como a verdade autoevidente de que o todo é maior que a

parte é uma verdade do meu entendimento, sobre a qual não posso ter dúvida alguma.

Tudo o que os modernos adicionaram a isso foi uma elaborada, cuidadosa e trabalhada lógica dos métodos de verificação empírica. Mas toda verdade pode ser testada quando constatamos se algo concorda ou não concorda com os fatos que conhecemos por observação ou com os princípios que são autoevidentes ao nosso entendimento. Com esses dois em cada extremo, podemos dizer se tudo o que pensamos é verdadeiro, ao garantirmos que não contradiga isto ou aquilo. Creio que se vocês refletirem sobre o que eu acabei de dizer verão que isso começa a solucionar nosso problema de como dizer se determinada afirmação é verdadeira ou falsa, ao vermos se ela concorda com ou discorda de verdades autoevidentes ou verdades de percepção imediata de matérias de fato.

A IMUTABILIDADE DA VERDADE

Creio que nosso tempo está quase se esgotando, mas gostaria de despender mais um momento nesse interessantíssimo problema da mutabilidade da verdade. A verdade é eterna ou mutável? Não há dúvida de que as pessoas mudam de ideia, de que a raça humana, através dos tempos, passa da sabedoria ao erro e do erro à sabedoria nas opiniões que carrega. Mas essa é uma mudança na mente humana, não uma mudança na verdade ou no que é verdadeiro. Por exemplo, a ideia de que a Terra era plana, se uma vez foi falsa, sempre será falsa. E na ideia oposta, de que a Terra em que vivemos é redonda, se uma vez foi verdadeira, será sempre verdadeira. O fato de que as pessoas mudaram de ideia sobre se a Terra é plana ou redonda não muda em nada a verdade sobre a questão.

Mas, supondo que a Terra resolva mudar a si mesma e subitamente fique plana ou oblonga ou alguma outra coisa, a afirmação de que a Terra é redonda não ficaria falsa? Não, porque, se fosse suficientemente cuidadoso e preciso, eu diria que desde o princípio até este ano a Terra tem sido redonda. Logo, se no próximo ano a Terra mudasse sua forma, minha afirmação continuaria verdadeira, porque sempre permaneceria verdadeiro de que até este ano a Terra tem sido redonda. Portanto, creio ser razoável dizer que a verdade em si mesma é imutável, mesmo se nós, como seres humanos, não a possuirmos de modo imutável.

2. Como Pensar sobre Opinião

Hoje vamos começar nossa discussão sobre *opinião*. E como outras *grandes ideias* que discutiremos, esta é melhor considerada em relação ao seu oposto. Assim como vamos estudar o trabalho em relação ao lazer ou o amor em relação ao desejo, também trataremos da opinião em relação ao conhecimento.

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler, certamente posso ver que o conhecimento é uma grande ideia e talvez, então, a análise da opinião em conexão com o conhecimento seria de grande importância, mas devo confessar que me surpreende que o senhor tenha escolhido a "opinião" em si mesma como uma grande ideia. O senhor poderia desenvolver um pouco essa questão? Há como o senhor me explicar isso rapidamente, de modo resumido, antes de prosseguir?

MORTIMER ADLER: Bem, talvez, Lloyd, a mais fácil e breve forma de fazê-lo é relatar a história da discussão sobre a opinião no pensamento ocidental, o desenvolvimento dessa ideia na tradição ocidental em si.

TUDO É UMA QUESTÃO DE OPINIÃO?

Vamos dividir essa questão em duas categorias: em primeiro lugar, o significado *teórico* da opinião, e, então, seu significado *prático*.

Deixe-me começar com o significado teórico. O grande problema da distinção entre a certeza e a probabilidade está relacionado a esta distinção entre conhecimento e opinião. Quando os seres humanos tentaram avaliar a bondade ou a validade das opiniões aquilo que faz uma opinião parecer melhor que outra -, eles desenvolveram a teoria da probabilidade. E, pelo jeito, essa teoria teve suas primeiras aplicações em jogos de azar, em jogos nos quais os homens apostavam de acordo com suas opiniões.

Então, acho que devemos lembrar que a opinião é a grande arma do cético. O cético é o homem que afirma que nós não sabemos nada, ou não muito, e que temos apenas opiniões. Na verdade, o primeiro princípio de ceticismo é dizer que *tudo é uma questão de opinião*. O cético muitas vezes vai ao extremo de dizer que uma opinião é tão boa quanto outra, que não há como fazer uma parecer preferível a outra e que as opiniões são todas relativas, subjetivas, cada uma sendo questão de gosto.

Então, a opinião é conectada com o grande problema teórico da concordância e discordância entre os seres humanos, seus conflitos e diversidades em quase

todas as questões fundamentais. E qualquer pessoa que enfrenta esse fenômeno da divergência humana deve estar interessada em considerar a natureza da opinião e as causas para que as pessoas tenham as opiniões que têm.

LLOYD LUCKMAN: Bem, o senhor disse que era um problema teórico, mas também é um problema de ordem prática, certo? Na verdade, acho que este é um dos grandes problemas práticos que nossa sociedade enfrenta atualmente, eu o chamaria de problema da conformidade *versus* dissensão. Lembro-me de urna observação feita pelo presidente norte-americano Eisenhower, na qual indicava que não podemos confundir discordância com a subversão desleal, porque os votos contrários dos cidadãos leais em uma democracia são sua essência vital.

MORTIMER ADLER: Esse é precisamente o caso, e acho que isso nos mostra por que opinião é uma ideia de grande importância para todos nós hoje.

Agora, permita-me falar um pouco mais sobre o significado prático dessa ideia, a opinião. Acho que todos nós reconhecemos, sem questionar, a importância da liberdade de discussão e do debate das questões públicas, de modo que possamos chegar à mais sólida opinião pública sobre questões que dizem respeito a todos nós. Em nossos dias, a palavra *polêmica* tornou-se um termo de repreensão, um termo depreciativo. E a polêmica em si quase se tornou algo infame. Espero que tenhamos tempo para ver por que todos nós temos a obrigação moral de ser polêmicos ou pelo menos receptivos à controvérsia.

Outro aspecto prático da opinião está conectado a todo entendimento da regra da maioria. A regra da maioria é um dos princípios básicos da democracia. E se formos pensar no que é certo sobre a democracia, temos de entender por que adotar a opinião da maioria é o correto. Além disso, temos de saber como proteger o que se destaca na opinião da minoria.

Até agora eu enfatizei a relevância política da opinião, mas não é só isso. Hoje em dia, a opinião é fundamental nos negócios e na indústria. A maioria das grandes corporações, de manufatura ou venda, depende bastante do conselho de profissionais das relações públicas e da propaganda. Relações públicas e publicidade são duas instâncias que formam opiniões favoráveis aos seus clientes. Há algum tempo, o chefe de uma grande corporação não fazia nada sem a opinião de um conselho corporativo. E, nos dias de hoje, a maioria dos líderes empresariais não diz uma só palavra sem que ela passe pelo crivo de seus publicitários ou profissionais de relações públicas.

LLOYD LUCKMAN: Bem, devo dizer, dr. Adler, que o senhor fez o que pedi ao enfatizar a importância da opinião. E estou satisfeito por saber que é uma ideia importante e prática, não somente teórica. Na verdade, o senhor mostrou que a opinião envolve tantas coisas, que não sei como teremos tempo para passar por todos os aspectos.

MORTIMER ADLER: Teremos quatro programas, incluindo este, e caso não consigamos cobrir todos os nossos pontos de interesse, pelo menos tocaremos nos pontos mais relevantes. Hoje eu gostaria de lidar principalmente com as características da opinião contrastadas com o conhecimento, e então ir um pouco mais a fundo na diferença entre o saber e o opinar, para que, assim, possamos lidar com os limites, as linhas que dividem o conhecimento da opinião. Então, na próxima sessão, gostaria de lidar com a importância da opinião na vida do indivíduo e na vida em sociedade, e particularmente com certos problemas, como a opinião em relação à liberdade humana e as instituições de um governo. E, finalmente, gostaria de voltar para o problema da controvérsia e sua importância em nossas vidas e o que significa para nós manter a discussão livre, a fim de que a controvérsia possa contribuir para a solidez das opiniões pelas quais vivemos.

Agora, gostaria de começar diretamente com as características da opinião contrastadas com o conhecimento. Tenho alguns pontos que gostaria de estabelecer, mas antes vamos a dois que quero apresentar em termos da relação da verdade com a opinião e com o conhecimento, ou ver a diferença entre as últimas em termos da verdade. Para fazer isso, contudo, todos nós devemos ter a mesma ideia sobre o que é a verdade. Temos que, pelo menos, concordar sobre seu significado, antes de afirmar que qualquer coisa é verdade.

Então, eu gostaria de propor que sigamos uma definição clara: *uma afirmação é verdadeira se ela diz cjue algo cjue é é mesmo, ou se ela diz cjue algo cjue não é não é, e uma afirmação é falsa se ela diz que algo que não é é, ou se ela diz que algo que é não é.* Acho que todos que já contaram uma mentira sabem o que isso significa: colocar o *é* onde o *não é* deveria estar, ou colocar o *não é* onde o *é* deveria estar.

OPINIÃO *VERSUS* CONHECIMENTO

Em termos de definição da verdade, deixe-me falar sobre conhecimento e opinião. Conhecimento consiste em ser possuidor da verdade e saber que você a tem, porque você sabe o motivo daquilo que conhece ser verdade. A opinião, por sua vez, consiste em não ter certeza de que você possui a verdade, não ter certeza se o que você diz é verdadeiro ou falso. E, mesmo que o que você diga acabe se mostrando como verdade, você não terá certeza porque não sabe dos motivos pelos quais aquilo é uma verdade. Isso explica a diferença que todos nós sentimos na utilização das palavras quando alguém usa a expressão "Eu sei disso" em vez de "Não sei disso, apenas acho que", que significa que ela apenas opina, não sabe de fato.

Na condução dos julgamentos ante os juízes na corte, existe uma famosa regra chamada regra de opinião. Ela diz que uma testemunha dando seu parecer sobre um fato deve contar o que viu e ouviu. Ela não deve dizer o que acha que aconteceu, pois isso seria dar uma opinião, em vez de conhecimento mediante a observação.

Agora o segundo ponto, um a que todos nós somos familiares, mas sobre o qual talvez nunca tenhamos pensado sob esse ângulo, é o simples fato de que opiniões podem ser verdadeiras ou falsas. Opiniões podem estar certas ou erradas. Todos reconhecemos isso. Mas, pense por um momento, o conhecimento não pode ser falso nem errado. Se algo é conhecido, é impossível que seja conhecimento falso ou conhecimento errado.

LLOYD LUCKMAN: Não vejo como alguém pode discordar disso, dr. Adler. E entendo que o que o senhor disse sobre o cético que crê na inexistência do conhecimento deveria admitir que, se existe conhecimento, ele seria exatamente conforme o senhor o descreveu e definiu. E esse ponto em que o senhor acabou de tocar, como fica? Ele é conhecimento ou opinião?

MORTIMER ADLER: Bem, se você estiver certo, e creio que esteja, então ninguém pode discordar desta forma de distinguir conhecimento da opinião. E se for este o caso, então é algo que sabemos e não sobre o que meramente opinamos.

O sr. Luckman acabou de introduzir outro critério para a distinção entre conhecimento e opinião. O critério é se algo é ou não universalmente aceito, ou, talvez, se algo deve ou não ser universalmente aceito, pois, às vezes, opiniões são consensos universais. Mas o ponto aqui é: *todos* devem concordar com isso? Se todos devem concordar, não é opinião, mas sim conhecimento.

Espero voltar a esse ponto daqui a pouco, Lloyd, mas agora vou estabelecer três ou quatro critérios para distinguir conhecimento de opinião. Na verdade, há quatro desses critérios que gostaria de apresentar a vocês. O primeiro deles é sobre dúvida e crença. Ambas são relativas apenas à opinião, nunca ao conhecimento.

Vou ilustrar isso dando alguns exemplos simples, um de conhecimento e outro de opinião. Dois mais dois é igual a quatro. Eu sei isso e eu entendo isso. Eu não duvido disso e não posso sequer dizer que acredito nisso. A palavra "acreditar" não pertence a essa questão. Eu não posso acreditar que dois mais dois é igual a quatro, eu só posso saber disso. "Acreditar" é muito fraco para tal verdade. Mas, caso eu mude a afirmativa para "Os homens preferem as loiras", aqui terei algo que não sei e certamente não diria que conheço. Algumas pessoas duvidam disso, algumas acreditam nisso, ninguém sabe isso, e ninguém entende isso.

Talvez eu devesse dar-lhes um exemplo menos óbvio de conhecimento sendo diferente de opinião. Eis uma afirmação de conhecimento: "Existe sempre um

estado de guerra, fria ou quente, entre nações soberanas". Qualquer um que reflita por alguns momentos verá que isso é verdade, e todos entendem que isso é verdade, também. Mas eis aqui, em contraste, outra afirmativa sobre a guerra que é apenas uma opinião. A opinião é que haverá outra guerra mundial nos próximos 25 anos. Ninguém sabe disso. No máximo, isso é uma probabilidade. Algumas pessoas podem acreditar, e outras, duvidar, mas isso não é uma afirmação de conhecimento.

Creio poder dar-lhes mais um exemplo da diferença entre conhecimento e opinião em relação à dúvida e à crença. Tenho aqui alguns dados. Quando eu os jogar, apenas poderei dar minha opinião sobre qual será o resultado,eu não sei qual será. Posso até apostar com base nessa opinião, mas certamente não sei qual número sairá. Agora tenho em meus bolsos dois dados viciados. Esses dados são tão viciados que o resultado sempre será sete ou onze. Ao jogar esses dados, não tenho dúvida, nem um pouquinho de dúvida, de que toda vez o resultado será sete ou onze. Isso é algo que eu sei, não algo em que eu duvide ou acredite.

DIREITO DE TER A PRÓPRIA OPINIÃO

Dizemos que, em matéria de opinião, todos têm o direito de ter a sua própria. Ou, como digo, todos têm o direito de ter uma opinião sobre determinado assunto,mas ninguém diz isso sobre o conhecimento. Não digo que tenho o direito de ter meu próprio conhecimento sobre certo assunto. Posso dizer que tenho o direito de saber algo, mas eu jamais usaria a expressão *meu próprio* na frase "Eu tenho o direito de ter meu próprio conhecimento".

Esse direito de se ter uma opinião sobre algum assunto é, penso eu, um dos direitos civis básicos. É um direito do qual falamos o tempo todo nos dias de hoje, em termos de liberdade de pensamento e liberdade de consciência. É o direito mais contestado no mundo moderno, mais do que qualquer outro.

LLOYD LUCKMAN; Um momento, dr. Adler. Não gostaria que o senhor passasse desse ponto adiante porque, se o oiuvi bem, o senhor indicou que podemos ter liberdade de pensamento apenas em matéria de opinião. Agora, quando o senhor fala de liberdade de consciência, isso geralmente se aplica, pelo menos para mim, às crenças religiosas. Posso inferir, *a* partir daquilo que o senhor falou, que todas as religiões são meramente uma questão de opinião?

MORTIMER ADLER: Esta é uma pergunta muito difícil, Lloyd. E eu não gostaria de respondê-la hoje. Talvez, entretanto, eu possa voltar a ela e à outra questão relacionada àquilo que você fala em outro momento, quando formos mais a fundo na diferença entre conhecimento e opinião e desenharmos uma linha que separará o escopo do conhecimento do da opinião. Neste momento, determinaremos onde a

religião se encaixa. Se eu não o fizer, lembre-me da próxima vez.

LLOYD LLICKMAN: Pode deixar.

MORTIMER ADLER: Deixe-me seguir agora em direção ao terceiro ponto ou critério de distinção ou diferença entre conhecimento e opinião. Dizemos que matérias de opinião estão sujeitas a conflitos, que estamos familiarizados com os conflitos de opinião, com a diversidade de opinião sobre os mais diferentes assuntos. Mas, quando lidamos com qualquer assunto sobre o qual haja conhecimento, não falamos em conflitos. Não dizemos que conhecimentos são conflitantes como falamos que opiniões o são. Porque é da natureza mesma daquilo de que podemos ter opinião que esteja sujeito a conflitos, ao contrário daquilo de que sabemos.

Acho que o conflito de opiniões é tão familiar a nós quanto o ar que respiramos. Deixem-me dar apenas dois exemplos. Qualquer um que possa se lembrar de uma eleição nacional ou local está na presença de um conflito básico de opiniões das pessoas sobre candidatos ou questões. Mas deixem-me dar outro exemplo, ainda mais familiar, da insistente atenção aos conflitos de opinião. Nossos jornais estão cheios deles, todos os dias: são as pesquisas de opinião. Essas enquetes nos mantêm informados sobre qual é o estado geral da opinião pública e nos mostram as divergências que predominam sobre muitas questões.

Neste conflito de opiniões, o qual conhecemos tão bem, homens ponderados podem discordar e ainda assim manter a ponderação. Isso é algo importantíssimo de ser lembrado, em função do que é a opinião. Onde existe um conflito de opiniões geralmente é o caso de homens sensatos discordarem e, apesar de discordarem, ainda permanecerem razoáveis.

Agora, vamos ao quarto ponto da diferenciação entre conhecimento e opinião. Chamo a atenção para o fato de que todos nós sabemos que apenas quando se trata de opiniões é que conseguimos falar em chegar a um consenso. De fato, dizemos que se chega a um consenso de opiniões. Ou falamos da opinião da maioria em oposição à opinião da minoria. Ou, ainda, falamos da opinião de um *expert* em posição antagônica à opinião de um leigo. Note, entretanto, que nunca usamos a expressão consenso de conhecimento. Nunca falamos de conhecimento da maioria em oposição ao conhecimento da minoria. Também não falamos de conhecimento de um *expert* como sendo antagônico ao conhecimento de um leigo, afinal não existe nenhum conhecimento leigo. Novamente, acredito que este seja mais um aspecto fundamental da opinião, que claramente a diferencia do conhecimento.

Gostaria de falar-lhes sobre uma regra que Aristóteles desenvolveu para todos os argumentos que envolvem questões de opinião em que o consenso pode ser atingido. Vejam o que ele diz:

> Em discussões que lidam com questões de opinião, deveríamos basear nosso raciocínio nas opiniões de todos. Ou, se não nas opiniões de todos, pelo menos nas opiniões da maioria dos homens. Ou, se não nas opiniões da maioria dos homens, pelo menos nas de suas esposas. E, no último dos casos, se formos nos basear nas opiniões das esposas, pelo menos deveríamos ouvir as mais experientes e famosas.

Esse é um conselho bastante prudente.

Sobre essa questão de consenso de opinião raramente teremos unanimidade, embora vez ou outra ocorra um caso no qual ela seja atingida. Deixem-me dar dois exemplos para esse raro fenômeno do consenso de opinião pública que chegou perto da unanimidade. Todos se lembram da grande festividade que costumava acontecer sob o regime nazista na Alemanha. Multidões de milhares de pessoas, todas olhando diretamente para Hitler, gritavam em coro: *“Sieg heil! Sieg heil! Sieg heil!"* Isso nos parece ser quase uma unanimidade de opinião.

Bem, quem acompanha jogos de beisebol pode ter visto quando Babe Ruth ou alguém como Babe Ruth acertou um *home run* e o estádio inteiro levantou e aplaudiu. Esse é mais um exemplo de opinião quase unânime.

Acredito que o que aprendemos hoje nos mostra que todos nós entendemos a diferença entre conhecimento e opinião. Notem que eu disse que entendemos esta diferença, para que vocês saibam qual ela é. Acho que aprendemos que nossa compreensão da diferença entre conhecimento e opinião não é propriamente uma opinião. É algo que nós sabemos e entendemos. E penso que a razão pela qual todos nós reconhecemos isso é que a diferença é algo compreendido por nós em termos de cinco ou mais critérios, cada um claramente familiar a nós. Tais critérios são que a opinião é verdadeira ou falsa, certa ou errada, objeto de dúvida ou de crença, ou essa opinião é algo que alguém pode dizer: "Eu tenho o direito à minha própria opinião". Ou: "Eu tenho o direito de ter uma opinião sobre este assunto". Ou: "Essa opinião é algo sobre o qual homens sensatos podem discordar e ainda continuar sendo sensatos, pois sua opinião é algo sempre sujeito à possibilidade de um conflito entre os homens, uma discordância, uma diversidade de visões". Ou: "Essa opinião é algo sobre o qual nós temos um consenso, pois, quando se trata de opinião, vale o número de pessoas. Significa algo o ato de contar pessoas".

Nenhuma dessas coisas se aplica ao conhecimento do mesmo modo que se aplica à opinião. É assim que sabemos a distinção. Mas, apesar de sabermos a diferença entre conhecimento e opinião, existem muitas coisas sobre essa questão que nunca saberemos fácil e prontamente.

QUESTÕES A SEREM RESPONDIDAS SOBRE OPINIÃO

LLQYD LUCKMAN: Bem, estou curioso para saber quais são algumas delas.

MORTIMER ADLER: Deixe-me ver se consigo apresentá-las a vocês em forma de perguntas. Por exemplo, a questão que me vem à mente é: qual tipo de coisas podemos saber em contrapartida aos tipos de objetos, coisas sobre as quais podemos apenas ter opiniões? Nesse ponto, Platão se posicionava dizendo que apenas sobre coisas que são permanentes ou eternas, aquelas que são imutáveis, o mundo das coisas fixas, é que se pode ter conhecimento,por outro lado, sobre o mundo em fluxo, o mundo do tornar-se, o máximo que podemos ter é uma opinião, uma instável opinião. Aristóteles discordava disso. Ele entendia que era possível conhecer o mundo físico tanto quanto era possível conhecer o mundo das ideias eternas.

Outra questão que recorrentemente encontramos é a da diferença psicológica entre saber e opinar. Os processos de pensamento podem parecer os mesmos em ambos os casos. Nós julgamos, inferimos e arrazoamos, e, não obstante, existe uma profunda diferença psicológica entre saber e opinar. Esse é outro problema a ser investigado.

Outra questão é se podemos ter conhecimento e opinião sobre a mesma coisa. Seria possível para uma pessoa conseguir ter o estado mental que o assegure ter conhecimento sobre algo e, ainda assim, opinar sobre ele? Deixeme mudar a questão: é possível para uma pessoa saber algo sobre o que outra pessoa apenas pode opinar? Podem existir dois indivíduos, um tendo o conhecimento e outro tendo uma opinião sobre o mesmo assunto?

Outra pergunta vale a pena ser considerada: Quanto conhecimento possuímos? Até que ponto as coisas que julgamos saber são realmente coisas que sabemos, em oposição a coisas sobre as quais apenas temos opiniões?

Sócrates, vocês devem recordar, defendia a posição de que apenas Deus sabe, os homens, na maior parte do tempo, não têm nada mais que mera opinião. E ele foi além, dizendo que saber isso é ter sabedoria.

LLOYD LUCKMAN: Isso me parece um tanto contraditório, dr. Adler. O senhor não diria o mesmo?

MORTIMER ADLER: Acho que soa mesmo contraditório, a menos que você respeite o fato de que Sócrates está sendo um tanto irônico nessa passagem. Ele não se apoiava em um ceticismo superficial. Ele pretendia ir em frente com o questionamento. Na verdade, as mesmas questões que acabei de mencionar são questões que ele mesmo perseguiu a vida toda, e espero que possamos fazer isso também, em outra ocasião.

Em nosso próximo encontro, buscaremos uma compreensão mais profunda das

diferenças entre conhecimento e opinião. Acredito que este assunto interessa a vocês e espero que estejam conosco mais uma vez, para continuarmos a discussão sobre a ideia da *opinião*.

3. A Diferença entre Conhecimento e Opinião

Hoje continuaremos com a discussão sobre a *opinião* e tentaremos avançar nossa compreensão acerca das diferenças entre saber e opinar. Existe uma quantidade significativa de questões que teremos de levar em conta. Primeiro, que tipos de objeto são os de conhecimento, em oposição aos objetos sobre os quais podemos apenas ter opiniões? Segundo, qual a diferença psicológica entre saber e opinar como atos mentais? Terceiro, podemos ter conhecimento e opinião sobre um mesmo objeto? E, finalmente, uma quarta questão, qual é o escopo do conhecimento? Quanto conhecimento nós realmente temos, em oposição aos tipos de coisas sobre as quais podemos apenas opinar? Qual é o limite ou escopo da opinião nos nossos assuntos mentais? Estas são as questões que tentarei responder hoje.

LLGYD LUCKMAN: Existe mais uma, dr. Adler, a menos que, de alguma forma, você a tenha incluído nessas quatro já sublinhadas.

MORTIMER ADLER: O que você tem em mente?

LLOYD LUCKMAN: É minha questão sobre religião. O senhor se lembra de nosso último encontro, quando formulou um ponto sobre a liberdade de consciência, e isso me fez perguntar se o senhor achava que liberdade de consciência poderia dar à pessoa o direito de ter opinião própria em assuntos religiosos. E, em caso positivo, também quero saber se o senhor acha que em tais assuntos a crença e a fé religiosa são meramente opiniões, e não conhecimento,

MORTIMER ADLER: Bem, nós certamente temos de encarar essa questão, Lloyd. Eu não a mencionei especificamente na enumeração de perguntas, porque em certo sentido ela está embutida na quarta questão, aquela sobre o quanto de conhecimento afinal temos. Ao desenharmos a linha entre a esfera do conhecimento e a esfera da opinião, teremos de colocar a matemática e as ciências experimentais, a filosofia e a história em algum dos dois lados, portanto, teremos também de alocar a religião em um dos hemisférios.

Antes de começarmos a procurar por uma resposta a esta pergunta e às outras, eu gostaria de desenvolver um pouco mais profundamente as implicações educacionais de certo ponto que discutimos no último encontro. Ele afeta o conhecimento e a opinião em relação à verdade. Vimos que o conhecimento é sempre verdadeiro — não dá para ter um conhecimento falso, apenas opiniões podem ser verdadeiras ou falsas.

Usemos a expressão "opinião certa" para expressar qualquer opinião que

venha a se confirmar como verdade. Então temos de perguntar: qual é a diferença entre opinião certa e conhecimento? Já que ambas são verdades, como se diferem? Acho que começamos a ver a resposta em nosso último encontro. Quando se obtém a verdade por meio do conhecimento, você não apenas a possui, mas compreende o motivo de ser uma verdade. Porém, quando você tem a verdade apenas por ter uma opinião certa, você não a compreende, nem compreende seus motivos.

É MELHOR SER IGNORANTE DO QUE ERRADO

Permitam-me introduzir dois outros termos em nossa discussão: erro e ignorância. Todos sabem que quando alguém está errado, ou quando é ignorante, não possui a verdade. Mas como essas condições se diferem? Bem, a diferença é que à pessoa que erra não apenas lhe falta a verdade, mas também ela não sabe que não sabe, pelo contrário, ela presume que sabe. A pessoa que é ignorante, por sua vez, não possui a verdade e sabe que não sabe.

Conhecimento está para a opinião certa tal como a verdade do ignorante está para o erro. A verdade entendida (o conhecimento) está para a verdade não entendida (a opinião certa) tal como a entendida falta de verdade (a ignorância) está para a mal compreendida falta de verdade (o erro).

LLOYD LUCKMAN: Imagino quantas pessoas tenham pensado sobre esse problema dessa forma. O senhor está de fato dizendo que é melhor ser ignorante do que estar errado?

MORTIMER ADLER: É exatamente o que estou sugerindo, Lloyd. E suspeito que quando digo isso, que a ignorância está mais para o conhecimento do que o erro, talvez alguns de vocês pensem que é um erro chocante pensar o que penso. Mas, mesmo que pareça paradoxal, acho que posso explicar o motivo desta conclusão. Qualquer professor lhes dirá que é mais fácil ensinar um aluno ignorante do que outro que esteja imerso no erro, porque o estudante errado sobre determinado assunto acha que sabe do assunto, quando na verdade não sabe. O ignorante está em uma condição muito melhor para ser ensinado. É necessário conduzir o estudante em erro por um caminho de correção antes de partir para ensiná-lo. Creio que este é o significado de se dizer que o erro está mais distante do conhecimento do que está a ignorância. O caminho da ignorância ao conhecimento é mais curto do que o do erro ao conhecimento, porque, se uma pessoa incorre em erro, primeiro você deve livrá-la do erro e reduzi-la à ignorância, para então poder começar a ensinar.

Sócrates foi o primeiro professor a descobrir esse princípio de ensino e aplicá-lo na prática. Ele opinava o tempo todo. Este era o princípio de seu

método, que consistia em seguir tal como descrito por ele mesmo: "interrogar os interlocutores até levá-los à sabedoria e ao conhecimento" Por meio do questionamento, mostrava-lhes que estavam errados e que aquilo que presumiam saber na verdade não sabiam. Primeiro, reduzindo-os a um estado de ignorância, de modo que confessassem para si mesmos que de nada sabiam, para, então, estarem aptos a aprender.

Essa técnica socrática era um tanto quanto perturbadora. E, combinada com o fato de que ele era muito adepto de ironias como o "Só sei que nada sei", enfureceu tanto seus conterrâneos que estes acabaram por levá-lo à morte.

Enquanto avançamos dentro das diferenças psicológicas entre conhecimento e opinião como atos mentais, acho que veremos adiante algumas de suas implicações educacionais.

CRIANÇAS EM IDADE ESCOLAR APRENDEM SOBRETUDO OPINIÕES

Eu gostaria de começar relembrando duas ideias, uma que encontramos em Platão, outra que encontramos em Aristóteles. Os gregos preocupavam-se bastante com essa questão da diferença entre conhecimento e opinião. Platão nos diz que o conhecimento, e apenas ele, é ensinável; uma opinião certa não é ensinável, pois não é baseada na razão, não tem princípios, não tem raízes para que possa ser demonstrada.

A maioria das coisas que as crianças aprendem na escola são opiniões certas apenas, não conhecimento. Só precisamos nos lembrar de como história e geografia são ensinadas nas escolas. Essas opiniões certas podem apenas ser memorizadas. Compare com o tipo de ensino feito com a geometria, que pode ser ensinada de uma maneira racional, pois nela as verdades se baseiam em princípios, demonstrações e conclusões.

O *insight* de Aristóteles sobre este assunto é que um homem pode opinar sobre o que outro homem sabe. Eles podem estar pensando na mesma coisa, mas se um deles tem meramente uma opinião, o outro pode possuir conhecimento exatamente sobre o mesmo assunto.

Deixem-me ver se consigo ilustrar isso a vocês por meio de um exemplo da geometria. Tenho aqui um diagrama tirado de Euclides que representa o famoso teorema de Pitágoras. O teorema diz que a raiz quadrada da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos outros dois lados do triângulo reto. Um professor que saiba como demonstrar essa conclusão na geometria entende por que o teorema é verdadeiro e, assim, tem conhecimento de tal proposição. Mas o estudante que repete as palavras de Pitágoras e é perguntado sobre o porquê de o teorema estar correto responde: "É assim porque meu professor disse". Portanto, o aluno não

tem conhecimento dessa verdade, mas apenas uma opinião certa, já que se baseia na autoridade e no conhecimento do professor e em nada mais.

O que isso nos diz é que quando alguém argumenta com autoridade, quando usa a opinião de autoridade e diz algo verdadeiro, está empossado da verdade como apenas uma questão de opinião. E quando um professor apela para sua autoridade para persuadir os estudantes a acreditarem em algo, ele não está ensinando, está apenas doutrinando, formando opiniões na mente dos jovens.

LLOYD LUCKMAN: Ao escutar isso, imagino o quanto de conhecimento imparcial existe de fato em nossas escolas e universidades. Quantas matérias no currículo são realmente ensináveis? E com isso quero dizer matérias em que os estudantes realmente possam obter conhecimento.

MORTIMER ADLER: Esta é uma pergunta muito difícil de ser respondida, sr. Luckman. Uma boa pergunta, mas muito difícil. Poderemos encontrar algumas respostas para ela quando desenharmos a linha que divide a esfera da opinião da esfera do conhecimento.

OPINIÕES SÃO ACEITAS VOLUNTARIAMENTE

Antes de fazer isso, vejamos se conseguimos entender o que estamos ponderando até agora, qual a diferença psicológica entre o ato de saber e o de opinar. Opinamos quando o consentimento de nossas mentes é voluntário. Sabemos quando o parecer favorável que damos a algo é involuntário. Essa afirmação pode não ficar clara logo de primeira. Deixem-me ilustrá-la.

Se eu disser "Isso é verdade? É verdade que dois mais dois é igual a quatro?", isso não os convencerá. Se pensarem sobre isso, aquilo que pensarem será aquilo que convencerá vocês. Outro exemplo: estou segurando dois cigarros e depois apanho mais dois. Então junto todos e pergunto: "Existem quatro cigarros aqui? Vocês diriam que não?". Obviamente, vocês não poderiam dizer que não. E, nesse caso, estão compelidos a dizer sim, exatamente pelo que observaram e constataram. Isso mostra que é conhecimento.

Mas se eu pedir para considerarem essa outra frase que usei como exemplo de opinião, a afirmação por si só não os compelirá a dizer sim ou não. Vocês poderão dizer sim ou não. A afirmação os deixa livres para escolher. E como ela os deixa livre, tanto em termos de autoridade como de desejos, interesses, emoções ou paixões, qualquer coisa que os convença, trata-se de um ato psicológico de opinião de sua parte, não de uma questão de conhecimento.

Uma afirmação expressa conhecimento quando nosso consentimento a ela é involuntário e compelido, tal como no caso de dois mais dois ser igual a quatro. Já o caso de uma afirmação que expressa opinião ocorre quando nosso

consentimento a ela tem de ser voluntário, quando o objeto nos deixa livres para optarmos por uma resposta e pensar sobre o assunto da forma que quisermos.

E, normalmente, no caso das opiniões, o que nos convence a acreditar em algo não é o objeto sob análise, mas nossas emoções, desejos, interesses ou alguma autoridade à qual recorremos. Portanto, vemos que a natureza da opinião é o *wishful thinking*. É um exercício da vontade de acreditar, e, quando alguém possui uma mera opinião, sente fortemente o conteúdo emocional da decisão. Força essa que é proporcional ao quão infundado é o fato em análise. Precisamente na proporção em que a opinião não se baseia em fatos ou evidências, a pessoa tende a sustentá-la com suas emoções e se agarrar a ela de modo obstinado, como alguém preso a um preconceito. Eu mesmo experimento isso quando me pego dizendo “Não, não é isso. Isso não é assim". Quando sinto que tenho certeza de que tenho razão sobre algo e enfatizo tanto, suspeito de estar defendendo uma opinião sem evidências que a suportem. Acabo usando minhas emoções para compensar a falta de evidências para sustentar a opinião defendida.

Penso, sr. Luckman, que isso tem ligação com sua última pergunta sobre a educação. Muitas das coisas ensinadas na escola podem não ser conhecimento em um sentido estrito. Mas se elas não são meras opiniões, se forem fincadas em solo fértil, se possuírem probabilidades apoiadas em evidências e se o professor apelar para o intelecto dos alunos para ensiná-las, então a matéria será ensinada de forma genuína, mesmo que seja opinião, e não conhecimento. Contudo, se um professor apelar para as emoções do estudante e usar a autoridade para persuadi-lo, neste caso não haverá um ensino digno, mas apenas doutrinação, isso responde à sua pergunta, Lloyd?

LLOYD LÜCKMAN: Em parte. Eu ainda gostaria de saber quanto do que é aprendido na escola é conhecimento, no sentido estrito da palavra, e quanto é meramente opinião, ainda que baseada em evidências.

CÉTICOS NEGAM QUE POSSUÍMOS CONHECIMENTO

MORTIMER ADLER: Vejamos se a resposta para a questão é fácil de ser encontrada. Na verdade, quero dizer "as respostas", porque existem duas, uma dada pelo cético, o homem que acha que existe muito pouco conhecimento, e outra dada pelo opositor do cético, aquele homem para quem existe uma quantidade considerável de conhecimento.

Deixem-me começar com a visão cética e sublinhar a posição desse homem que, em tempos modernos, representa o extremo ceticismo. Esse homem é Montaigne, ensaísta francês. Ele diz que não sabemos de nada e que tudo é uma questão de opinião. "E não nos enganemos", diz ele, "pelos sentimentos de certeza

que às vezes temos", o sentimento de que algum tema é perfeitamente claro e certo para nós.

O argumento que o cético usa contra quem diz ter certeza sobre algo, a fim de lhe mostrar que isso é um erro, remonta à ilusão dos sentidos e da percepção. Existem múltiplas ilusões de ótica, tal como aquela das linhas paralelas em uma página que parecem ser completamente diferentes, mas que quando as analisamos separadamente notamos que eram linhas do mesmo tamanho.

Um cético mais moderado era o escocês David Hume. Ele tomou a posição de que nós temos de fato algum conhecimento, que consiste nas ciências como a matemática, em que começamos com axiomas e verdades evidentes e então somos capazes de demonstrar conclusões. Mas Hume frisa que esse é todo o conhecimento que possuímos. Em toda a história das ciências experimentais, nós apenas atingimos, na melhor das hipóteses, opiniões prováveis.

Deixem-me ler a famosa declaração de Hume que resume este ponto no livro *Investigação Sobre o Entendimento Humano*. Ele pergunta: "Se pegarmos qualquer volume (...) podemos nos perguntar (...) existe nele algum raciocínio abstrato relativo a quantidade ou número?", isto é, seria este um trabalho da matemática? Ou podemos perguntar "Existe nele algum raciocínio experimental relativo a questões de fato e da existência?", ou seja, seria este um trabalho da ciência experimental? Se a resposta para ambas as perguntas for negativa, Hume diz: "Atire-o às chamas, então, pois ele não contém nada além de sofismas e ilusões".

O que, afinal, Hume está dizendo nessa famosa passagem? Ele diz que apenas na matemática temos certeza do conhecimento, e que somente chegamos
a esse estado de certeza quando pensamos sobre as relações entre nossas ideias e conceitos. No que diz respeito a todas as questões de fato ou de existência real, por sua vez, nós usamos o raciocínio experimental. E isso, de acordo com Hume, é no máximo algo provável, uma opinião apenas, não um conhecimento, apesar de haver evidências que suportem tal opinião. Para Hume, tudo o que não for ciência experimental ou matemática é pior que as duas. E ele coloca a filosofia nessa esfera, pois é uma opinião nem mesmo provável, mas apenas superstição ou preconceito.

Em nosso tempo, temos ido ainda mais longe do que foi Hume em direção ao ceticismo extremo, porque, com nosso conhecimento da geometria não euclidiana, tendemos a duvidar até mesmo da matemática enquanto conhecimento real. Sistemas matemáticos, tais como o euclidiano e sua negativa, parecem estar baseados em postulados ou suposições, em vez de em princípios autoevidentes.

Tenho uma carta em meus arquivos sobre esse assunto que gostaria de ler para vocês. Um homem escreve que "mesmo dois mais dois igual a quatro pede que

levemos em conta algumas coisas para que seja verdade". A matemática, segundo ele, é um sistema de lógica humana que somente é consistente em si mesmo, e, portanto, deve-se questionar se a matemática é mesmo uma forma de conhecimento. "Se você chamar a matemática de conhecimento", ele diz, "então todas as formas de afirmações baseadas em certas proposições desenvolvidas consistentemente seriam também conhecimento?". E minha resposta para essa pergunta é não. Se a matemática fosse apenas baseada em especulações e em nada mais, aí sim ela seria meramente opinião, não conhecimento.

A RESPOSTA AO CÉTICO

Qual é a resposta ao cético? Acabei de sublinhar sua posição diante disso tudo, agora, deixem-me dar uma resposta a ele. Primeiro, sobre a questão da ilusão perceptiva. Como sabemos que são ilusões? Se sabemos que são ilusões, só chegamos a tal conclusão porque levamos em conta algumas percepções acuradas que temos. Se não pudéssemos ter percepções consideradas como aceitáveis e claras, não poderíamos saber se algo é ilusório ou não.

Quando temos duas linhas em uma página que parecem ser de comprimentos diferentes, podemos colocar uma régua para medir efetivamente seus tamanhos. Tal procedimento nos convence de que elas são iguais. Nesse momento estaremos corrigindo uma ilusão perceptiva por meio do ato de medir, mas a própria medição também é uma percepção. Se essa percepção não fosse conhecimento, não poderíamos chamar a percepção errada de ilusão. Ademais, mesmo para descobrir que existem ilusões perceptivas, nós temos de confiar nas percepções e chegar ao conhecimento por meio delas.

E, no que concerne à matemática, o oponente do cético diria: Eu penso corretamente sobre esse caso, que a matemática não é baseada em especulações, mas sim em axiomas e verdades autoevidentes. E não apenas a matemática, mas também a metafísica e outras ramificações das ciências filosóficas são conhecimento no mesmo sentido.

No que diz respeito à história e à ciência experimental, mesmo o oponente do cético deve concordar com ele neste ponto: que essas matérias não são conhecimento, mas somente opiniões prováveis. Na verdade, podemos até dizer que a ciência experimental é um tipo de conhecimento condicionado ao estado das evidências em determinado instante.

Uma resposta final aos céticos é que o cético particularmente o cético extremista que diz que tudo é mera questão de opinião não pode argumentar a esse respeito. Ele não pode defender sua opinião, dado que ele tentaria provar seu ponto estabelecendo que algo é conhecimento, e, portanto, derrotaria a si próprio.

Acredito, Lloyd, que agora temos algumas indicações para as respostas das duas questões principais e opostas sobre o que é ensinado nas escolas e quanto disso é conhecimento e quanto é apenas uma opinião provável.

A RELIGIÃO É UMA QUESTÃO DE OPINIÃO?

LLOYD LÜCKMAN: Bem, eu gosto dessas respostas, embora ainda gostasse de vê-las com um pouco mais de ordem, para que possa aplicá-las e ver como funcionam na prática e como efetivamente afetam nossa educação. Mas o senhor ainda não respondeu à questão sobre a religião. A religião e assuntos religiosos são conhecimento ou opinião?

MORTIMER ADLER: Deixe-me ver se consigo responder a essas perguntas nos instantes finais da discussão de hoje.

Existem duas visões de fé religiosa. Uma delas, defendida por William James, é que fé religiosa é um ato de vontade de crer. Essa vontade acontece quando estamos além da evidência ou quando ela é insuficiente. Então, de acordo com James, fé religiosa é estritamente opinativa. Entretanto, existe o posicionamento de Tomás de Aquino que diz que a crença religiosa é um ato de vontade, concordando até esse momento com James, mas agora tudo muda. Segundo Tomás de Aquino, a fé religiosa é um ato de vontade no qual a vontade é movida por um talento sobrenatural da graça de Deus. A fé é um presente da graça e, portanto, não é conhecimento nem opinião, é algo que se localiza entre conhecimento e opinião.

Devo ler o que Tomás de Aquino tem a dizer sobre esse assunto?

LLOYD LUCKMAN: EU gostaria muito de ouvi-lo. De qual de suas obras foi tirado esse excerto?

MORTIMER ADLER: É uma passagem do *Tratado sobre a Fé*, a *Esperança* e o *Amor*. E esse é exatamente o início do tratado sobre a fé. Aquino diz:

> O intelecto aprova algo de duas formas: primeiro sendo compelido ao consentimento em relação ao objeto, o qual é conhecido ou por si mesmo como no caso dos princípios ou axiomas -, ou através de outra coisa já conhecida, como no caso de demonstrações conclusivas. Em ambos os casos, há conhecimento, e não opinião. Segundo, o intelecto aprova algo não por ser movido nessa direção pelo próprio objeto, mas por meio de um ato de escolha, pelo qual ele voluntariamente se decide por um lado e não por outro.

E se isso for acompanhado pela dúvida e pelo medo do contrário, então você terá opinião. Quando houver certeza, e não medo do oposto, então haverá fé. "E

essa certeza da fé resulta do fato de que ela é sobrenatural. É o presente de Deus. Já que os homens que aceitam as questões da fé se elevam acima de sua natureza, isso deve necessariamente advir deles por algum princípio sobrenatural, movendo-os para dentro, e esse princípio é Deus. Portanto, a fé, enquanto consentimento, move o homem internamente pela graça." Eis por que Tomás de Aquino diz que a fé não é nem conhecimento nem opinião, mas algo entre os dois, algo que se relaciona com ambos.

LLOYD LUCKMAN: Desculpe, mas eu não vejo como a fé pode estar relacionada ao conhecimento e à opinião. Em que sentido ele diz isso?

MORTIMER ADLER: Bem, de um lado, a fé é como a opinião por ser um ato de vontade, e não um ato baseado em seus próprios termos. Esse é o motivo de São Paulo definir a fé como a evidência de coisas não vistas. Do outro lado, a fé é como o conhecimento por causa da certeza que as pessoas religiosas têm dela, uma certeza ainda maior do que o conhecimento comum, pois a certeza da fé reside no presente sobrenatural da graça.

Agora, isso conclui nossa discussão sobre as diferenças entre conhecimento e opinião e o escopo de cada um na vida humana, na esfera opinativa e na esfera do conhecimento. No próximo programa, espero que possamos lidar com outros problemas práticos com respeito à opinião, problemas como a relação entre opinião e liberdade, as instituições de governo e a oposição entre opinião da maioria e da minoria.

4. Opinião e Liberdade Humana

Hoje, prosseguindo com a discussão acerca da *grande ideia* da *opinião*, devemos considerar um número de problemas práticos envolvendo a opinião na esfera da ação, em vez da opinião na esfera do pensamento.

Na esfera do pensamento, como temos visto, homens diferem na forma que desenham a linha entre conhecimento e opinião. Aqueles mais céticos costumam dizer que quase tudo que pensamos é opinião, em vez de conhecimento. Outros, menos céticos, admitem que há alguns assuntos sobre os quais talvez estejamos aptos a desenvolver conhecimento genuíno.

LLOYD LUCKMAN: Bem, dr, Adler, se o senhor está abordando a questão da opinião relacionada à ação, então acho que há outro tipo de ceticismo que o senhor não fl mencionou e que deveria abordar.

MORTIMER ADLER: E qual seria, Lloyd?

LLOYD LUCKMAN: Trata-se do ceticismo que se mostra bastante predominante nos dias de hoje, em nossos tempos, a respeito de assuntos morais e políticos, sobre os quais homens têm de sustentar suas opiniões e também formar opiniões, estando certos ou errados, pelo bem ou pelo mal. O senhor sa.be que se faz uma distinção entre questões de fato e questões de valor. E o tipo de ceticismo que tenho em mente diz que é possível ter conhecimento sobre questões de fato, mas à medida que questões de valor estão em jogo, podemos apenas ter opinião. Digamos que todo nosso juízo de valor a essas pessoas seja mera questão de opinião.

MORTIMER ADLER: Estou familiarizado com esse tipo de ceticismo. E certamente é bastante comum. Na verdade, seria bem difícil nos formarmos em escolas e universidades hoje em dia sem sermos inoculados com isso.

LLOYD LUCKMAN: Sim, e eu posicionaria a responsabilidade bem à porta dos departamentos de antropologia **e** sociologia. O senhor até poderia chamar isso de ceticismo sociológico.

MORTIMER ADLER: Bem, eu concordo com seu diagnóstico, e ceticismo sociológico é uma boa denominação. Normalmente, o ceticismo sociológico vai ao extremo de dizer que, em questões de valor, simplesmente não há como mostrar que a opinião de um homem ou de uma sociedade é melhor que a de outro homem ou de outra sociedade.

Antropólogos e sociólogos falam sobre uma determinada situação etnocêntrica em que nós como uma sociedade, uma tribo ou uma cultura

simplesmente não podemos julgar de nenhuma forma os valores, as regras, as práticas, os hábitos ou as crenças das pessoas de outra tribo e cultura. Isso porque qualquer julgamento a ser feito teria de sê-lo do ponto de vista de uma dada sociedade e, portanto, o julgamento feito por nosso ponto de vista seria necessariamente preconceituoso e inválido.

Agora, embora as ciências da sociologia e da antropologia sejam novas nos currículos de nossas escolas e universidades, o ceticismo sociológico não é algo novo. Existiu entre os gregos antigos como resultado das viagens de Heródoto, um dos primeiros historiadores que viajou por entre as pessoas do mundo antigo e levou de volta à Grécia histórias de seus estranhos hábitos, crenças e costumes. E, como resultado, a influência de suas histórias sobre a variedade de crenças e costumes fez os sofistas gregos dizerem que as pessoas de todos os lugares eram diferentes na maneira de viver e agir. Esses gregos defendiam que apenas sobre questões da natureza poderia haver ciência, mas não questões de conduta ou de como as sociedades deveriam se organizar.

Esse ceticismo sociológico mostrava-se bastante exaltado no século XVI, por conta das diversas viagens de exploração de terras distantes e povos estranhos. Estou pensando particularmente em como isso afetou Montaigne, ao aprender que havia canibais no mundo. Isso levou os europeus e Montaigne foi seu porta-voz a supor que não havia prática tão impensável a ponto de ser impraticável. Então, talvez, sr. LUCKMAN, o dizer "viajar abre a cabeça" realmente signifique "viajar abre a mente para o ceticismo sociológico".

LLOYD LUCKMAN: Bem, talvez para os homens daquele tempo e mesmo para os exploradores de hoje. Mas qual é a resposta? Como o senhor responderá a esses céticos sociológicos?

MORTIMER ADLER: A resposta completa nos levaria longe demais dos assuntos que queremos discutir hoje. Mas acredito que ao menos é possível esboçá-la brevemente. Deixe-me tentar isso agora.

VALORES FUNDAMENTAIS SÃO UNIVERSAIS

A resposta ao ceticismo sociológico, em resumo, é meramente chamar sua atenção para alguns fatos que foram negados. Enquanto é verdade que opiniões sobre assuntos práticos ou questões de valor podem variar de uma tribo para outra e de uma cultura para outra, é também verdade que certas regras fundamentais da conduta humana, certos valores humanos fundamentais, estão presentes em todo lugar e são praticamente os mesmos nos diferentes lugares.

Deixe-me ler uma passagem de John Locke que aborda esta questão-chave. Locke começa por admitir que "raramente há princípios de moralidade para

serem designados ou regra de virtude para ser considerada que não sejam, em alguma parte ou em outra, menosprezados e condenados pela moda geral de todas as sociedades de homens, governadas por opiniões práticas e regras de condutas bem contrárias umas às outras". Mas, então, ele continua dizendo: "Contudo, as regras mais gerais de certo e errado, as regras mais gerais da virtude e do vício são mantidas as mesmas em todos os lugares".

Permita-me ilustrar o ponto central de Locke mais concretamente. Em quase todas as sociedades humanas, o assassinato é proibido. Não considero um exagero dizer que toda sociedade humana, toda tribo de homens, proíbe o assassinato. Mas as sociedades são diferentes a respeito de atos particulares que atribuem ao assassinato algumas tribos consideram determinados atos assassinatos perdoáveis, enquanto outras não.

Há outro exemplo que posso dar. Em toda sociedade humana, em toda cultura humana, a coragem é honrada, e a covardia, desprezada. Mas os homens certamente diferem na forma como pensam que a coragem deva ser manifestada. Tomemos o indígena norte-americano como exemplo. Em algumas tribos, um jovem corajoso poderia ser amarrado a um poste e ser obrigado a encarar um sol escaldante por horas, e a duração de sua resistência expressaria o grau de sua coragem. Agora, compare tal coragem física com a coragem moral de qualquer homem em nossa sociedade hoje, que se pronuncia em defesa de uma opinião incomum.

LLOYD LUCKMAN: Bem, agora, dr. Adíer, se entendi o curso de sua resposta ao cético sociológico, parece-me que o senhor o entende de forma geral, exceto por essa ênfase que colocou sobre os fundamentos que são comuns para todos os homens e que, portanto, sabemos que são os valores certos e bons. Mas parece, por outro lado, que o senhor está de acordo com os céticos em manter a ideia de que não há muitas questões sobre as quais temos conhecimento, e sim opiniões, inclusive bastante conflitantes.

MORTIMER ADLER: Sim, Lloyd, esse é o tom geral do meu posicionamento. Só temos conhecimento sobre as questões mais fundamentais de ação e conduta. Temos conhecimento apenas sobre os princípios mais universais.

A respeito de todas as questões que derivam do que estamos discutindo, temos, penso eu, apenas opiniões sobre o que é bom ou ruim, certo ou errado a se fazer em casos particulares por exemplo, se esta lei em especial é melhor do que aquela ou se este ou aquele modo é o melhor para se manifestar coragem.

OPINIÃO E NECESSIDADE DE LIBERDADE

O fato de que em todas as questões práticas os homens têm opiniões diferentes

e essa diferença entre eles diz respeito a quão racionalmente homens podem discordar — leva a duas consequências práticas. Talvez elas pareçam opostas: uma é a liberdade humana e a outra é nossa necessidade de autoridade. Vou analisar cada uma dessas consequências, primeiro individualmente e, depois de ter examinado cada uma, veremos se é possível conciliá-las.

Deixe-me tratar da primeira consequência do fato de que nossos julgamentos práticos se referem à ação ou à opinião. Aqui, meu ponto é que este fato é apenas uma fonte da liberdade humana. Vou esclarecer isso. Quando falo sobre opinião por conta de uma ação, estou pensando em todos os julgamentos práticos particulares sobre fazer ou não fazer algo, adotar certa política ou não, seguir determinado curso de ação ou não. Agora, julgamentos práticos são apenas opiniões, que não são a única fonte da liberdade humana, mas uma das fontes dessa liberdade, e devo explicar agora por que este é o caso.

Penso que há três razões ou passos em minha explanação. Em primeiro lugar, sempre que agimos voluntariamente (ou seja, quando não somos forçados, mas agimos por nosso próprio arbítrio), agimos nos termos de nosso próprio julgamento em relação ao que devemos fazer, queremos fazer ou deveríamos fazer. Na verdade, é possível dizer que nossas ações são voluntárias simplesmente porque executam, fazem cumprir nossos próprios julgamentos.

Em segundo lugar, falo a respeito de nossos julgamentos práticos sobre o que fazer ou não fazer, se isso ou aquilo, de nossa opinião sobre o que é bom ou ruim, certo ou errado em algum caso particular. Lembremo-nos da natureza da opinião em geral, que é a mesma para julgamentos práticos ou teóricos, para questões de ordem prática ou teórica. Sempre que opinamos sobre assuntos práticos ou teóricos somos livres para decidir. Algo sobre o qual pensamos não precisa nem exige que pensemos de um jeito ou de outro. O que pensamos nos deixa livres para pensar dessa ou de outra forma. Resumindo, constatamos que nossos julgamentos práticos se referem a como agir, o que fazer. O fato de esses julgamentos serem opiniões os faz também julgamentos livres. Em outras palavras, não apenas nossas ações são voluntárias, no sentido de que derivam de nosso julgamento, mas esses tais julgamentos são nossos, porque os formamos voluntariamente, pois, sendo eles opiniões, somos livres para adotá-los ou rejeitá-los, conforme quisermos. Por isso penso que a tradicional expressão latina *“librium arbitrium"* deve ser traduzida como livre julgamento, ou livre-arbítrio. Em inglês, a expressão *“free will"* não representa com acuidade literal a expressão em latim, que significaria um "livre julgamento" da mente. É nesse livre julgamento da mente, o que toda opinião é, que temos nossa liberdade.

Isso indica o que quero dizer quando cito que nossa ação voluntária é duplamente livre: primeiro, porque parte de nossos próprios julgamentos,

segundo, porque nossos julgamentos por eles próprios São livres — já que estamos pensando em matéria de ação.

Agora, há outro modo de ver essa conexão entre opinião e nossa liberdade: supondo exatamente o oposto. Suponham comigo, por um momento, algo que é bastante contrário à natureza do caso, que não é real, mas tentem imaginar que para qualquer situação, referente a qualquer questão ou assunto, pudéssemos realmente saber com absoluta certeza o que seria certo e bom para cada situação em particular. Neste caso, nesta suposição, nossa ação poderia ser voluntária no sentido de que nossas ações derivam de nossos julgamentos, mas não seria livre neste último sentido, porque, neste caso, os próprios julgamentos não seriam livres.

Vou contar uma história que penso ilustrar melhor. Alguns anos atrás, na Universidade de Chicago, tive um colega que era grande devoto da democracia. Isso porque ele pensava ser essa a forma de governo que mais promovia e dava suporte à liberdade humana. No momento, eu mesmo não estava convencido de que a democracia era a melhor forma de governo, e costumávamos debater bastante sobre isso. Depois de um tempo, fui convencido, porque notei que podia demonstrar a verdade da afirmação de que a democracia é a melhor ou mais justa forma de governo.

Escrevi um artigo sobre esse tema e enviei a esse colega. Pensei que ele ficaria muito satisfeito por eu ter demonstrado e feito de forma rigorosa, como um matemático demonstra sua conclusão que a democracia era a melhor forma de governo. Para minha grande surpresa e choque, ele não ficou nada contente com meu texto. Inclusive, disse-me que pensou que o texto era antidemocrático. Por quê? Porque se opunha à exata liberdade a que a democracia dá suporte. Por quê? Porque se eu pudesse demonstrar que a democracia era a melhor forma de governo, então isso não deixaria os homens livres em seus pensamentos sobre a democracia, eles teriam de aceitar a democracia, ou seja, não poderiam escolher livremente entre a democracia e outra forma de governo.

LLOYD LUCKMAN: isso **é** maravilhoso, sr. Adler. Aparentemente, para ser livre e democrática a respeito da democracia, a pessoa precisa ser livre e abrir sua mente para formar uma opinião sobre o assunto.

MORTIMER ADLER: Foi isso que meu colega pensou, mas não acho que ele estava certo. Pela minha visão, a afirmação de que a democracia é a melhor forma de governo é uma questão de conhecimento, não de opinião. E esse fato não destrói em nada a liberdade, é uma liberdade em nível de detalhe, não num nível tão alto como o do princípio geral de que a democracia é a melhor forma de governo.

OPINIÃO E NECESSIDADE DE AUTORIDADE

Agora, deixem-me voltar à segunda consequência prática desse fato de nossos julgamentos práticos serem questões de opinião. Essa segunda consequência tem a ver com nossa necessidade de autoridade, como eu disse anteriormente. Com isso, quero falar do fato de homens não conseguirem viver pacífica e harmoniosamente juntos em sociedade, a menos que tenham estabelecidas algumas regras de ação às quais todos possam concordar e dar seu consentimento. E, normalmente, tem de haver alguma autoridade, algo a vincular o estabelecimento dessas regras a todos eles. Aqui, digo que a opinião em relação à ação não é meramente uma fonte de nossa necessidade de autoridade, mas *a* fonte, na qual se cria essa nossa necessidade.

Vejamos se consigo dizer o porquê disso. Primeiro, em matéria de opinião, seres humanos são livres para decidir, certo? E pessoas cordatas podem discordar umas das outras e ainda assim permanecerem cordatas. Agora, como os indivíduos sempre agem à luz da opinião, nunca agem em termos de conhecimento, e disso segue que sempre podem discordar sobre questões de ação. Mas não podem agir em conjunto, como deveriam agir se fosse para viverem em sociedade, não agem por um objetivo comum, a menos que possam resolver suas diferenças, a menos que encontrem algum modo de concordar sobre um único curso de ação ou uma única política que todos possam adotar ou seguir.

Então, como esse acordo pode ser alcançado em questões de opinião sobre ações a serem tomadas? Não pode ser alcançado por raciocínio, pois dessa forma seria uma questão de conhecimento, em vez de opinião. E a partir do momento que é uma questão de opinião, o debate poderia se estender sem fim e a ação nunca seria iniciada. Como, então, o debate é resolvido, e a ação, tomada? Até onde sei, só há duas respostas: pode ser resolvido mediante uma força superior usada contra as partes com força inferior, para que estas possam se submeter e assim se resolver o caso,a única outra alternativa seria haver uma autoridade que aceitariam voluntariamente.

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler, o senhor disse há pouco que a opinião a respeito da ação é realmente a fonte para nossa necessidade de autoridade na sociedade.

MORTIMER ADLER: Sim, eu disse.

LLOYD LUCKMAN: Mas agora o senhor admite que a força é uma alternativa para a autoridade. E se esse for o caso, por que se preocupar com autoridade? Por que apenas não contamos com a força? Se isso resolveria, como se pode dizer que definitivamente precisamos de autoridade?

MORTIMER ADLER: O que eu deveria ter dito, sr. Luckman, é que precisamos de uma autoridade à qual nos submetamos voluntariamente, no lugar de uma força

que somos compelidos a aceitar, se vamos permanecer livres. Deveria ter dito ainda mais: se a autoridade política deve ser consistente com a liberdade política, então essa autoridade deve ser do tipo que, em última análise, envolve a aceitação da regra da maioria em vez da autoridade investida nas decisões de uma pessoa ou de algum pequeno grupo. Isso responde à sua pergunta, sr. Luckman?

LLOYD LUCKMAN: Bem, acho que sim. Mas devo confessar que não está tão claro para mim, dr. Adler.

MORTIMER ADLER: Bem, no pouco tempo que resta, seria melhor que eu revisasse tudo que acabei de expor, para ver como chegamos ao ponto que alcançamos agora.

LLOYD LUCKMAN: Tudo bem.

MORTIMER ADLER: E então talvez isso mostre por que esse problema da regra da maioria emerge do fato de que nossos julgamentos práticos, sendo opiniões, sendo a base de nossa liberdade, por um lado, e de nossa necessidade de autoridade, por outro, leva à regra da maioria como único meio de reconciliar aquela liberdade com nossa necessidade de autoridade.

Deixem-me voltar pela trilha que seguimos. Primeiro, vimos que, na esfera da ação, homens têm opiniões em vez de conhecimento sobre quais políticas seguir ou quais ações tomar em especial. Vou lembrá-los novamente de que, na ordem prática, na esfera da ação, temos conhecimento apenas sobre os princípios mais universais da ética ou jurisprudência ou política, subjacentes a todos os nossos julgamentos práticos em detalhe.

Então, vimos que nossa liberdade de escolha refere-se à ação decorrente, pelo menos em parte, do fato de que nossos julgamentos práticos são opiniões, de que são julgamentos livres sobre os quais somos livres para formar nossos pensamentos julgamentos de questões que concernem a pessoas sensatas que, mesmo discordando umas das outras, permanecem sensatas.

A seguir, descobrimos que essa mesma liberdade de julgamento nasce do problema de como homens podem agir em sociedade, de maneira pacífica e harmoniosa, se tal ação em conjunto requer que concordem com alguma decisão ou política no curso da ação. O que poderia produzir um acordo sobre opiniões referentes à ação?

Foi nesse ponto que penso termos visto a necessidade de força ou de autoridade como forma de se conseguir uma decisão ou a adoção de uma política por todos. Sim, a força claramente se opõe à liberdade, e eu diria que tanto quanto qualquer autoridade inconsistente é com a liberdade, exceto o tipo de autoridade que envolve a regra da maioria.

LLOYD LUCKMAN: Esse é justamente o ponto que gostaria de conhecer mais

claramente.

MORTIMER ADLER: Bem, acho que esse é o ponto que devemos discutir mais em nossa próxima exposição da grande ideia da opinião, quando espero desenvolver o tema um pouco mais claramente.

O que aprendemos hoje é que opinião referente à ação é uma fonte de liberdade humana e de necessidade de autoridade ao mesmo tempo. E espero que possamos aprender em nosso próximo encontro como o princípio da regra da maioria faz a autoridade bastante compatível com a liberdade em sociedade. Com isso, podemos encarar o conflito entre as opiniões da maioria e da minoria e, dessa forma, o problema da controvérsia sobre as questões sociais fundamentais de qualquer sociedade, de qualquer época.

5. Opinião e Regra da Maioria

Hoje nos preocuparemos com a questão da *regra da maioria*. Com isso, claro, vem o problema do conflito entre a opinião da maioria e todas as opiniões das minorias, e o outro problema conectado a isso é o da controvérsia sobre as questões sociais básicas.

Para preparar os ouvintes para o exame e a exploração desses dois pontos, gostaria de lembrá-los de algumas coisas. Primeiro, no centro da opinião está a esfera da nossa liberdade no que diz respeito à ação. Os indivíduos não são só livres para decidir sobre algum assunto opinativo, mas, quando a opinião significa ação, esses sujeitos têm o direito de discordar das práticas concernentes à ação, os indivíduos também têm o direito de adotar outro curso nas ações que executarão. Isso nos leva ao segundo ponto: deve haver algum modo de resolver ou chegar a um acordo razoável sobre as diferenças de opinião, se os seres humanos vão viver juntos, em sociedade, pacífica e harmoniosamente, e agir de acordo com um objetivo comum a todos.

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler, antes que prossiga, não estou certo se entendo seu ponto. Por que tais diferenças de opinião sobre problemas políticos não podem ser resolvidos da mesma forma que resolvemos problemas na ciência ou na filosofia? O que devemos fazer nessas disputas? Por que nós simplesmente não olhamos os fatos e as evidências e os pesamos?

MORTIMER ADLER: Bem, isso depende, Lloyd, se você considera o conhecimento científico e filosófico como conhecimento ou opinião. Se você os entende como conhecimento, então tais disputas poderiam ser resolvidas de uma forma não disponível para a resolução de diferenças políticas de opinião.

Na medida em que ciência e filosofia são conhecimentos, não opiniões, o sr. LUCKMAN está correto, essas disputas poderiam ser resolvidas por meio da investigação dos fatos e exames da razão. Mas se na política agimos através da opinião, não do conhecimento, então deve existir algum outro modo de solucionarmos esses embates e alcançarmos decisões práticas que serão aceitas por todos os partidos.

Deixem-me tentar tornar esse ponto mais claro. Consideremos o caso da Suprema Corte dos Estados Unidos. Suponhamos que um juiz ao qual um caso é designado, depois de estudá-lo, fala para seus colegas que ele, sozinho, já tem o veredicto e que é capaz de tomar a decisão certa sobre o caso. Entenda o exemplo. Concordo que possa ser um tanto quanto implausível, mas imagine que

este juiz, entre os nove presentes, se considera o único capaz de demonstrar com rigor matemático que sua própria decisão sobre o caso é a única correta. Se isso fosse possível, não haveria espaço para opiniões contrárias, e também não haveria sentido em se votar por um veredicto ou outro.

Retornemos para a realidade, agora. Como Aristóteles disse: "Não esperamos demonstrações de juízes mais do que esperamos deliberações e tomadas de votos dos matemáticos". Seria um absurdo se em um congresso de matemática a solução para um problema fosse decidida no voto. Mas, já que decisões políticas e judiciais são questões de opinião e não de conhecimento, então esse sistema não parece absurdo: a maioria vence, pois essa é uma maneira razoável de se proceder se o caso estiver na Suprema Corte ou diante da população em uma eleição nacional. Eu diria que é a única forma, mais do que apenas razoável.

LLOYD LUCKMAN: Que bom que **o** senhor disse isso, pois agora posso lhe perguntar o seguinte: por que isso é apenas um modo razoável de se proceder? Existe outra forma de se resolverem questões de diferenças de opinião política além da que o senhor acabou de descrever?

FORÇA, AUTOCRACIA E REGRA DA MAIORIA

MORTIMER ADLER: Sim, sr. Luckman, existem pelo menos duas outras maneiras. Uma delas, aliás, é a força. Todos nós conhecemos sociedades, no mundo de hoje, nas quais as diferenças de opinião são resolvidas atirando-se nos opositores ou colocando-os em campos de concentração. Talvez fosse mais preciso dizer que nas sociedades totalitárias as opiniões sequer têm permissão de florescer. A força é usada para suprimir diferenças de opinião, e certamente até para impedir que sejam ouvidas. Mas, ainda que diferenças de opinião não sejam resolvidas pela racionalização, como os assuntos de conhecimento devem ser, ainda assim devia ser possível chegar-se a um denominador comum pelo debate, e não pela força. Afinal, questões de opinião são assuntos sobre os quais homens razoavelmente centrados sempre podem discordar, mas ainda serem ouvidos. Em um debate, todos os lados são ouvidos.

LLOYD LUCKMAN: Concordo e tenho certeza de que a maioria aqui também, dr. Adler, que a força está fora de cogitação, por ser a antítese do caminho racional de se solucionarem diferenças políticas. Mas, então, qual é o outro modo que o senhor tem em mente?

MORTIMER ADLER: Bem, a outra forma é dar a um homem a autoridade para decidir e ter o povo concordando de antemão em aceitar sua decisão e agir conforme sua autoridade. Isso pode parecer razoável, especialmente se o homem com a autoridade for o mais sábio dentre todos aqueles de uma determinada

sociedade. Mas não é. Pelo menos, eu não acho que isso seja tão sensato quanto ter a maioria decidindo. Nesse caso, tenho certeza de que existe uma compatibilidade com a liberdade humana e com as instituições de uma sociedade livre.

Agora, deixem-me resumir o que discutimos até agora e então ver o que ainda falta. Indivíduos deveriam ser livres para discordar sobre questões políticas, pois essa é uma questão de opinião. E, por serem assim, as diferenças não podem ser solucionadas por meio de argumentos ou provas, e a ação política depende de (a) força, (b) autoridade de um único homem ou (c) da regra da maioria.

Tiremos a força. Fica perfeitamente claro que a força é um procedimento insensato. O que falta dizer é que, primeiro, a regra da maioria é o único princípio de decisão que é compatível com a liberdade. Mas isso não é o suficiente. Gostaria também de mostrar que a regra da maioria também é preferível em outras esferas, sendo a forma de decisão mais sábia a ser alcançada. Tendo mostrado isso, dou de frente com o problema do conflito entre a opinião da maioria e opinião dissidente da minoria, ou de uma ou mais minorias.

Voltemos para a defesa da regra da maioria e, primeiro, de que ela seja o único procedimento consistente em relação à liberdade humana. Para explicar isso, permitam-me dizer rapidamente quais são os dois principais ingredientes para a liberdade política, aquela que os cidadãos de uma república possuem. O primeiro ingrediente é ser governado para seu próprio bem e para o bem comum do Estado. Homens são livres sob um governo quando ele governa para o povo, não para indivíduos ou interesses egoístas de seus comandantes.

O segundo ingrediente é que os homens que são governados dessa forma têm voz dentro do governo. Homens são livres sob governos geridos pelo povo quando têm algo a dizer na tomada das decisões e tais palavras surtem efeito sobre o bem-estar social. Portanto, fica perfeitamente claro que os homens em uma monarquia absoluta não são completamente livres, mesmo que o monarca seja sábio e benevolente. Pois, mesmo que o déspota faça de tudo para proporcionar o bem à sua sociedade, faltará na equação o ingrediente fundamental, que é a voz do cidadão sendo ativa nas decisões governamentais. Apenas cidadãos de uma república são completamente livres, pois apenas quando a opinião da maioria prevalece através dos sistemas de voto é que a voz de cada um deles influencia na tomada de decisões. Esses são os requisitos básicos de uma liberdade política na qual a maioria comanda e decide questões de ação, o único caminho em que o homem pode desfrutar ao máximo da liberdade.

LLOYD LUCKMAN: Compreendo a linha de raciocínio, concordo com ela e tenho certeza de que a maioria dos norte-americanos certamente também concordaria. Mas o senhor disse há pouco que a regra da maioria é preferível em

outras esferas. Acho que naquele momento o senhor havia dito que com ela se tinha uma chance maior de atingir uma decisão sábia em comparação com a regra estabelecida por um único homem, ainda que ele fosse o mais sábio.

MORTIMER ADLER: Sim, Lloyd, eu disse isso.

LLOYD LUCKMAN: Isso não ficou muito claro para mim, porque tenho certeza de que o senhor sabe muito bem que existem filósofos políticos eminentes que discordam desse ponto de vista. Na Antiguidade, Platão discordava, e nos tempos modernos, Hegel. E, portanto, ambos acreditavam que era melhor para o homem ser comandado de modo sábio e para seu próprio bem do que ter voz ativa no governo que o representava. O ponto exato que os filósofos estabeleciam era que a opinião da maioria não tendia a ser sábia e que recorrentemente os homens eram mal aconselhados.

A DEFESA DA REGRA DA MAIORIA

MORTIMER ADLER: Sim, Lloyd, eu sei que os principais teóricos políticos discordam nessa matéria. E este fato me diz que esse ponto na teoria política é uma questão de opinião e não de conhecimento. Logo, a melhor coisa que posso fazer é apresentar incisivamente uma opinião contrária, e farei isso com a leitura de algumas passagens de autores eminentes nas quais a regra da maioria é defendida isso é importante — como estando do lado da sabedoria e da liberdade.

Lerei primeiro uma passagem de Tucídides no livro A *História da Guerra do Peloponeso*. Tucídides via uma grande quantidade de conflitos no mundo antigo entre a democracia e seus oponentes. E ele diz nesta passagem: "Homens comuns geralmente lidam com assuntos públicos melhor que homens talentosos. Pois em assuntos públicos ninguém pode ouvir e decidir tão bem quanto as massas".

Vamos agora a algumas páginas da *Política* de Aristóteles. Este livro sempre me surpreende. Aristóteles defende com muito entusiasmo o lado da maioria. Ouçam isto com muito carinho. Aristóteles diz:

> Onde cada indivíduo é tudo menos ordinário, quando estes se encontram estarão propensos a alcançar uma decisão melhor que aquela dos poucos e notáveis. Pois cada indivíduo tem uma parcela de virtude e prudência. E quando se agrupam viram, de alguma forma, um homem com muitos pés, mãos, sentidos e mentes. Dessa forma, os muitos são melhores juízes do que os homens sós; pois alguns entendem uma parte, e outros, o restante, e juntos eles compreendem o todo.

E em outra passagem ele diz: "Se as pessoas não estiverem completamente degradadas, embora individualmente elas possam ser piores juízes do que aqueles que possuem uma sabedoria especial, como um corpo elas são tão boas quanto, até melhores". E em outro momento do livro ele diz: "Como um banquete para o qual todos os convidados contribuem é melhor do que um banquete feito por um homem só, a multidão é melhor juiz da maioria das coisas do que o indivíduo". E é neste momento que a multidão insere todos os tipos de interesses conflitantes que tendem a anular uns aos outros. Ele acrescenta: "Muitos são mais incorruptíveis que poucos, tal como um corpo maior é menos suscetível à contaminação que um menor".

Finalmente, gostaria de ler a passagem de escritores norte-americanos, como John Jay e Alexander Hamilton, autores de O *Federalista.* John Jay diz: "As pessoas de qualquer país, se forem como os norte-americanos, são inteligentes e bem-informadas, raramente adotam ou insistem com firmeza em uma opinião errônea a respeito de seus interesses". E Alexander Hamilton adiciona: "As pessoas geralmente objetivam o bem-estar público. Elas às vezes cometem erros, mas a maravilha é que isso é raro de se ver".

Agora, acho que essas passagens são uma defesa eloquente da regra da maioria tanto como uma coisa sábia e quanto como do lado da liberdade. Essa visão da sabedoria na maioria e a retumbância da regra da maioria é uma visão tida por aqueles que defendem um governo republicano e constitucional contra a monarquia absoluta ou o despotismo. Essa é a razão pela qual Aristóteles diz que a regra da maioria é essencial para todas as formas de estado constitucional ou república, pois o que parece bom aos olhos da maioria dos cidadãos deve ser a regra e possuir autoridade. Certamente, qualquer democrata concordaria com isso, pois a democracia se baseia na crença do bom senso do povo como um todo.

John Stuart Mill, um defensor da democracia no sentido moderno, nos diz que ela é o governo de todo o povo, por todo o povo, em que a maioria de votos prevalece.

LLOYD LUCKMAN: Bem, no que se refere a John Stuart Mill, estaria eu errado em relembrar que ele era um homem, que também tinha medo do papel da maioria no Estado?

MORTIMER ADLER: Não, Lloyd, não está. De forma alguma.

LLOYD LUCKMAN: Bem, entre suas citações, caso tenha uma cópia de *Essay on Representative Government* [Ensaio sobre o Governo Representativo], de Stuart Mill chamado "Governo Representativo", acho que eu poderia compartilhar uma passagem muito interessante de lá.

MORTIMER ADLER: Na verdade, eu estava com esse livro agorinha. Aqui está.

LLOYD LUCKMAN: Vou ver se posso encontrar essa passagem... Encontrei. Mill diz: "A democracia como comumente concebida e praticada até então é o governo de todo o povo através de mera maioria do povo representada exclusivamente". O senhor vê? "Uma mera maioria do povo representada exclusivamente".

MORTIMER ADLER: Sim.

LLOYD LUCKMAN: Esta é a concepção comum de democracia. "E em contraste", ele diz, "a ideia pura de democracia é o governo de todo o povo, através de todo **o** povo igualmente representado".

MORTIMER ADLER: De fato, é uma distinção poderosa.

LLOYD LUCKMAN: E sinto que, apesar de Mill ser um democrata, ele aceitou esse princípio da regra da maioria. Ele também deu algum resguardo para as minorias?

MORTIMER ADLER: Sim.

LLOYD LUCKMAN: Lembro-me de que a ideia dele de proteção da minoria era um sistema muito engenhoso de representação proporcional, não?

MORTIMER ADLER: De fato. Não quero queimar nosso tempo e vasculhar os méritos de Mill acerca de qualquer sistema de votação como um meio de dar valor à opinião das minorias. Mas gostaria de usar o tempo restante para falar sobre um assunto intimamente relacionado a isto: a questão sobre *como* tornar a regra da maioria e a maioria de opinião em algo responsável, como fazê-la agir de acordo com sua responsabilidade. E o único modo de se fazer isso é tornar a regra da maioria completamente responsável por toda opinião de todas as minorias dissidentes da sociedade.

A CONTROVÉRSIA É BOA

Deixe-me voltar a esse ponto uma vez e ver se posso dar-lhe minha declaração do caso, do caminho para tornar a regra da maioria segura em sua responsabilidade. Isso, eu acho, é o problema que encaramos em nossa sociedade hoje em dia, o problema de como nos posicionamos com respeito à controvérsia política ou em qualquer outra questão social fundamental. Na minha visão, três coisas são necessárias para fazer a regra da maioria responsável pela opinião de todas as minorias.

Em primeiro lugar, temos de considerar a controvérsia política como algo bom, e não ruim. Na verdade, o que devemos temer é a uniformidade de opinião, não a diferença. Cada um de nós tem uma responsabilidade moral de gerar controvérsia ou ser receptivo a ela, querer que ela continue e, certamente, prestar atenção a ela quando ela prosseguir.

Em segundo lugar, devemos ter precaução para resguardar a controvérsia política, o debate público, de coisas que podem arruiná-lo e transformá-lo em uma farsa. Pensemos por um momento sobre os debates de Lincoln-Douglas. Quando eles aconteciam, a escravidão era o assunto mais quente do dia. E, ainda assim, nenhum dos lados da discussão se sentiu intimidado pelas sinistras pressões ou propagandas insidiosas. Quando a maioria tenta resolver assuntos controversos por meio da pressão e da propaganda, em vez de recorrer à persuasão racional, então a força dos números da coletividade é tão ruim quando a força de bombas e armas.

O mais importante desses pontos é: o debate público de uma questão pública deve ser conduzido pelo tempo que for necessário até que todos os lados da discussão sejam ouvidos e que todas as opiniões ganhem voz. Na verdade, mesmo depois que a decisão tenha sido estabelecida, a oposição deve continuar a criticar a posição do governo a fim de conseguir uma mudança em acordos sociais. Apenas quando todas essas premissas forem atingidas é que o princípio da regra da maioria terá chances de alcançar uma decisão sábia em questões políticas.

Isso completa nossa discussão sobre a *opinião,* apesar de não termos conseguido cobrir todos os pontos possíveis dessa *grande ideia*. Mas, antes de deixar esse assunto para trás, gostaria de ler uma passagem de John Stuart Mill que nos apresenta a razão para que todos os lados de uma discussão política sejam ouvidos.

Essa passagem, aliás, é tão relevante para nossa vida hoje em dia que eu gostaria de vê-la gravada na mente de cada cidadão norte-americano. De acordo com Mill, existem três fundamentos para a liberdade de expressão da opinião. Deixem-me ler o que ele diz.

> Primeiro, qualquer opinião, mesmo quando compelida ao silêncio, pode ser verdadeira. Negar isso é assumir nossa própria infalibilidade. Segundo, mesmo que a opinião silenciada esteja errada, ela pode, e é comum, conter porções da verdade nela. E, já que a verdade geral ou prevalente sobre qualquer assunto é raramente a verdade completa, é apenas através da colisão entre opiniões adversas que o restante da verdade tem alguma chance de ser fornecido. Terceiro, mesmo que a opinião recebida seja não apenas a verdade, mas a verdade completa, a menos que sofra para ser e na realidade seja vigorosamente e seriamente contestada, ela será, pela maior parte daqueles que a recebem, manejada de modo preconceituoso, com pouca compreensão ou sentimento de sua base racional.

Isso é algo que todo cidadão norte-americano deveria ter em mente. Acho que

é uma conclusão perfeita para a discussão sobre a *opinião,* particularmente a opinião no campo político e no da vida social.

Mas existe mais uma coisa que gostaria de trazer para a discussão, sr. LUCKMAN. No meu entendimento, este é o ponto mais relevante de todas as diferenças de opinião. É a que existe entre as gerações, o conflito entre as duas, a diferença de opinião entre pais e filhos. Trata-se de uma diferença sobre a qual muito pouco pode ser feito. As gerações parecem estar envolvidas em uma disputa insolúvel. Digo isso com o sentimento de fazer parte de uma geração, de ter filhos, e de sentir-me totalmente inadequado na tentativa de convencê-los a aderir o meu ponto de vista. Penso que por serem mais velhos, mais maduros, mais experientes, os pais têm mais chances de serem mais sensatos do que os seus filhos em relação a questões práticas imediatas. Mas há poucas chances de convencê-los disso simplesmente porque a experiência na qual se baseia a sabedoria dos pais seus filhos não têm. O filho tem que passar pela mesma experiência, vivenciá-la, antes de mudar de opinião, se acabar se convencendo daquilo que os seus pais tentaram passar para ele. E em geral é tarde demais, com frequência o erro já foi cometido.

Acho que este seja um dos fatos mais tristes sobre a raça humana. Se pudéssemos fazer algo sobre este problema, se pudéssemos encontrar um modo de ter os jovens lucrando com a experiência de seus pais, aceitando a sabedoria agregada pelos pais, acho que então poderíamos mudar o curso da história humana da noite para o dia. O progresso avançaria muito mais rapidamente do que jamais aconteceu na história humana.

6. Como Pensar sobre o Homem

Hoje, começamos a discussão sobre o *homem.* Ao lidar com outras *grandes ideias,* geralmente começamos considerando toda uma série de questões no decurso de vários programas. Mas, ao lidar com esta ideia, a *grande ideia* do *homem,* nosso procedimento será um tanto diferente. Por todo este mês iremos nos concentrar em um único problema, um problema que pode ser estabelecido em duas questões.

A primeira questão trata da natureza do homem. A natureza do homem é de um tipo diferente ou de um grau diferente da natureza dos outros animais? O homem é o único animal racional na Terra ou o homem é somente um bruto mais inteligente? Esta é a questão da natureza do homem.

Depois, há a questão da origem do homem. O homem existe na Terra por uma criação divina especial ou ele se tornou o que é no decorrer no tempo, por um processo de evolução natural? O homem é feito à imagem de Deus ou ele é o aperfeiçoamento do macaco?

Em todas as nossas discussões anteriores, vocês provavelmente não sentiram o desafio desta comparação entre o homem e os outros animais, porque isso não era o foco principal. Mas, se eu tivesse de fazer essa comparação, a substância de uma tese que os desafia diretamente, e tivesse de dizer que eu suporto a tese de que o homem se destaca do resto da natureza, a tese de que *há uma descontinuidade entre o homem e o resto da natureza*, eu acho que muitos discordariam. Ou, se vocês não discordassem de primeira, vocês se sentiriam muito desconfortáveis em concordar. Por quê? Por que vocês se sentiriam desconfortáveis? Por causa do que lhes ensinaram na escola ou por causa das crenças predominantes, as crenças que prevalecem entre homens e mulheres instruídos no século XX.

LLOYD LUCKMAN: Eu não tenho certeza de que o entendo completamente ou mesmo corretamente, dr. Adler, mas parece que o senhor está dizendo que, hoje em dia, todo mundo aceita a teoria de Darwin de que os homens se originaram de ancestrais símios. Tenho certeza de que nossos espectadores pensarão no julgamento de Tennessee, com aquele maravilhoso elenco de personagens como Clarence Darrow e William Jennings Bryan, e o jovem professor que estava tentando ensinar Darwin...

MORTIMER ADLER: Aquele era Scopes.

LLOYD LUCKMAN: Scopes, correto, nas escolas públicas. Neste caso em

particular, é claro, Bryan representava o ponto de vista fundamentalista que insistia que o livro do Gênesis, o primeiro capítulo sobre a criação do mundo, deveria ser levado em conta literalmente. Este pode ser o ponto de partida aqui, mas também acho que há muita gente, hoje, que tem o dogma cristão em mente, o dogma central do ensinamento cristão, que ainda diverge da teoria darwinista da evolução. Pergunto-me se o senhor não irá conceder espaço a isso, se não concorda que ainda há um território de divergência aqui.

MORTIMER ADLER: Bem, Lloyd, certamente ainda está viva a discussão entre ciência e religião quanto à natureza e origem do homem, pelo menos entre a hipótese darwinista e a crença cristã fundamental ou ortodoxa. Mas o que estou pensando é que, além da fé religiosa, há no século XX, entre homens instruídos, muito pouca defesa da visão tradicional do homem. Isto é, além dos homens que mantêm a visão tradicional de acordo com sua fé, há poucos no século XX que se opõem à hipótese de Darwin com base na razão ou em termos factuais e de interpretação dos fatos.

LLOYD LUCKMAN: Sim.

ANTES E DEPOIS DE DARWIN

MORTIMER ADLER: Talvez eu devesse ter dito que essa é a visão predominante, quero dizer, a visão secular predominante no século XX, a visão que tende a rejeitar a tese de que existe uma descontinuidade entre o homem e o resto da natureza. Se alguém olhar para toda a história do pensamento ocidental, Darwin é a linha divisória. A concepção humana do homem é uma coisa a.D., e outra coisa d.D., uma coisa “antes de Darwin", e outra coisa “depois de Darwin". Deixem-me contar esta história brevemente.

A visão tradicional do homem que começa com os gregos e vai até meados do século XIX é a visão de que o homem é um animal racional, o único animal racional na Terra e, portanto, de um tipo essencialmente distinto de todos os outros animais. Essa visão, por sinal, era mantida na Antiguidade por pensadores que discordavam em muitas outras coisas. Platão e Aristóteles discordam muito, mas concordam nisto, os estoicos romanos e os epicuristas romanos discordam muito, mas concordam nisto. Eles concordam sobre o caráter especial do homem. E os antigos viam o homem como a única coisa na Terra que descendia dos deuses.

A mesma coisa é verdadeira na Idade Média. E quando eu digo Idade Média, não estou pensando somente na idade Média cristã. Isto é verdade na cultura medieval maometana e na grande filosofia judaica da Idade Média. Os judeus, os islâmicos e os cristãos, diferentes em tantas outras questões da fé, concordavam

nesse ponto. E concordavam não somente como teólogos, mas também como filósofos, em termos de razão. E quando você chega à filosofia moderna, encontra pensadores que, mesmo discordando tanto como Descartes e Espinosa e Leibniz ou Locke e Kant e Hegel, concordam nesse ponto.

Deixem-me ler por um momento uma declaração de John Locke. Estou citando o *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de Locke. Locke diz: “E o entendimento, o entendimento humano, que coloca o homem acima do resto dos seres sensíveis. Os homens e os outros animais", ele diz, “têm em comum os poderes do sentido, da memória e da imaginação, mas brutos não abstraem... Este poder de ter ideias gerais é o que coloca a distinção perfeita entre homens e brutos". Ou, se deixarmos Locke e formos para Adam Smith, o que ele diz? Smith diz, em seu *A Riqueza das Nações:* "A propensão à permuta é comum para todos os homens e não pode ser encontrada em nenhuma outra raça de animais". E eu poderia continuar citando Hobbes ou Kant ou Rousseau, cada um deles encontrando alguma diferença particular no homem, mas todos concordando que o homem é essencialmente distinto em tipo, e não meramente em grau, dos outros animais.

Talvez o melhor resumo desse ponto de vista tradicional possa ser encontrado nas declarações eloquentes que nossos poetas ingleses fazem. Vocês todos, creio eu, se lembram da cena de Shakespeare em que Hamlet faz uma declaração magnífica sobre a natureza do homem. Em certo sentindo, é o resumo mais eloquente do ponto de vista que existiu na Europa, no Ocidente, por mais de *25* séculos. Hamlet disse: "Que belo trabalho é o homem! Que nobre na razão! Que infinito em suas faculdades! Em forma, em movimento, que expressivo e admirável! Em ação como um anjo! Em apreensão como um deus! A beleza do mundo, o modelo ideal dos animais".

Não tão eloquente, não tão magnífica, mas ainda assim extraordinariamente inteligente e pungente é a declaração que se encontra no *Paraíso Perdido* de Milton: "Uma criatura que não é prona e bruta como outras criaturas, mas imbuída de santidade da razão, pode erigir sua estatura em posição vertical com a fronte serena governando o resto, sabendo corresponder sua magnitude com o paraíso".

Agora, vejamos o ponto de vista oposto. Este ponto de vista se tornou popular apenas no final do século XIX, e não prevaleceu entre os homens instruídos até os dias de hoje. Não começou no século XIX. E possível encontrar aparições dele, devo admitir, no século XVI. O filósofo político italiano Maquiavel considera os humanos como se fossem feras. Como o leão e a raposa, eles lutam entre si com engenho e força.

E, no mesmo século, o grande ensaísta francês Montaigne faz o oposto. Ele

considera os animais como se estes possuíssem tanta razão quanto o homem. Ele gosta muito da história do cão caçador, que, chegando a uma bifurcação, fareja o caminho da esquerda, fareja o caminho do meio, e, sem farejar o da direita, avança por ele. Montaigne diz: "Você percebe", ele argumenta, "só há três caminhos a seguir. O primeiro não é o correto, o segundo não é o correto, portanto, é o terceiro". "Animais", diz Montaigne, "deduzem tão bem quanto o homem".

Mas apesar desses dois autores, Maquiavel e Montaigne, introduzirem algumas dúvidas, essas dúvidas não atingem a convicção ou concepção tradicional do homem até chegarmos ao século XIX, até chegarmos em Darwin e na biologia e na psicologia pós-Darwin. Foram a ciência moderna, a biologia moderna e a psicologia moderna, mais do que tudo, que alteraram tão radicalmente a visão do homem sobre o homem.

É Freud quem faz a declaração clássica nesse ponto. Ele diz que, no decorrer dos tempos modernos, a autoestima do homem sofreu três golpes cruéis das mãos da ciência. Ele até mesmo nos diz quem são os homens que deram os golpes cruéis na autoestima do homem. "O primeiro desses grandes cientistas que mudaram a concepção do homem", ele diz, "é Copérnico". Copérnico e seu grandioso livro *Da Revolução das Esferas Celestes,* que desloca a Terra, a Terra do homem, do centro do universo.

A segunda figura na história de Freud sobre o ataque à autoestima humana é Charles Darwin e seu livro *A Descendência do Homem,* que, junto ao *A Oricjem das Espécies,* fez mais do que qualquer outro para mudar a concepção do homem sobre o homem.

"E a terceira figura", Freud diz, modestamente ou não, "sou eu". E agora, com o livro de Freud em mãos, *Uma Introdução Geral à Psicanálise,* deixem-me ler, nas próprias palavras do autor, a declaração clássica que eu acabei de resumir. Freud diz: "A humanidade teve de suportar, no decorrer do tempo, dois grandes ataques ao seu amor-próprio ingênuo das mãos da ciência". Perceba como eu disse *a autoestima própria de um homem-,* Freud diz "amor-próprio ingênuo da humanidade".

O primeiro foi quando percebemos que a Terra não era o centro do universo, mas apenas um pequeno ponto em um sistema de uma magnitude dificilmente concebível. Isto está associado em nossas mentes com o nome de Copérnico.

O segundo foi quando a pesquisa biológica roubou da humanidade o privilégio especial, o privilégio peculiar, de ter sido especialmente criada, e desqualificou a espécie humana ao apontá-la como mera descendência do mundo animal, insinuando uma natureza animal indelével ao homem. Esta reavaliação foi

conquistada em nosso tempo pela investigação de Charles Darwin.

E, então, Freud chega a ele mesmo e diz:

> Mas o desejo do homem pela grandiosidade está sofrendo o terceiro e mais amargo golpe da pesquisa psicológica de hoje em dia, que está tentando provar ao ego de cada um de nós que ele não é o mestre nem mesmo em sua própria casa, mas que ele precisa se contentar com os vários fragmentos de informações sobre o que está acontecendo inconscientemente em sua própria mente.

LLOYD LUCKMAN: Antes de o senhor comentar sobre Freud, dr. A d ler permita-me interrompê-lo apenas para perguntar se, no desenvolvimento de nosso assunto, o senhor tratará de Copérnico e Freud, porque eu tinha a impressão de que toda nossa ênfase seria o darwinismo e a evolução da humanidade. E queria saber, se esta for a ênfase, se o senhor tem algum motivo em particular para se concentrar neste único cientista.

MORTIMER ADLER: Oh, sua dedução está muito certa, Lloyd. Eu vou fazer com que Darwin, e não Freud, e não Copérnico, seja o centro destas discussões. E tenho uma razão para isso. Eu tenho a tendência a pensar que o mais sério, talvez o único ataque sério à "autoestima própria de um homem", como eu digo, ou o amor-próprio ingênuo da humanidade, como Freud diz, vem de Darwin.

COMO HUMANOS SÃO DIFERENTES DOS OUTROS ANIMAIS?

Se algum de nossos espectadores discordar de mim sobre isso, espero que me fale. Se algum de vocês pensa que Copérnico é uma ameaça mais séria, que a astronomia moderna é uma ameaça mais séria à nossa concepção da humanidade, ou que Freud o é, mais ainda do que Darwin, espero que me falem. Mas vou supor que estou certo, que Darwin é a ameaça mais séria à concepção do homem sobre o homem. E o motivo que me faz pensar dessa maneira é que apenas Darwin, e não Copérnico, realmente ataca a questão sobre se o homem difere ou não essencialmente e radicalmente dos animais, ou se apenas em grau. Copérnico não faz isso. E até onde Freud o faz, ele o faz em virtude de ser um darwinista, um seguidor de Darwin, e avançando um pouco mais na mesma linha.

Deixem-me mostrar, nas palavras do próprio Darwin, como a questão foi criada. Eu estou lendo agora do livro que causou esta grande comoção intelectual, *A Descendência do Homem.* Darwin diz: "A diferença mental entre o homem e os animais mais elevados, por maior que seja, é certamente uma diferença de grau". Perceba as palavras, *grau,* não *tipo.* Eu não estou colocando esta palavra na boca

de Darwin, aí está ela. "Nós vimos que os sentidos e as intuições, as várias emoções e faculdades, como amor, memória, atenção, curiosidade, imitação, razão, das quais o homem se orgulha, podem ser encontradas em uma condição incipiente ou mesmo bem-desenvolvida, em alguns casos, nos animais mais baixos. Eles também são capazes", ele continua, "de melhoras adquiridas", como podemos ver no cão domesticado ou no chacal. Um cão é comparado com um lobo ou um chacal. "Se se puder comprovar", ele diz, "que certas capacidades mentais, como a formação de concepções gerais, são absolutamente próprias do homem", do que ele duvida, então, ele segue dizendo, isto seria meramente o resultado de o homem ter uma linguagem mais perfeita do que os outros animais.

Agora, a discussão que Darwin propõe de maneira tão pungente e aberta, eu acho, é uma discussão muito séria. Na verdade, penso que posso dizer que a questão sobre a natureza da espécie humana e sua origem é, com exceção à pergunta sobre a existência de Deus, a questão mais séria que qualquer um pode enfrentar. A discussão que gera essa questão envolve toda a ciência humana, a filosofia e a religião.

Quero dizer agora, como penso ter indicado antes, que vou proceder nessas discussões não discutindo em termos de religião, não apelando à fé, mas tomando a discussão no campo da ciência e da filosofia, no campo dos fatos e da interpretação dos fatos, com nenhum apelo, de nenhum tipo, à fé. De qualquer forma, as questões factuais com as quais teremos de lidar possuem consequências mais sérias e abrangentes, consequências práticas para a moral, a política e a religião. E mais sério do que isto, na minha visão, é que nesta questão há uma das grandes divisões entre o Leste e o Oeste, entre as culturas do Oriente e do Ocidente.

Por exemplo, no Oeste, não é verdade que o homem é o único animal sagrado, que a vida do homem é a única vida sagrada? Se isso é verdade, pensemos agora no Leste, pensemos na índia, onde macacos e gado são animais sagrados, onde suas vidas, as vidas dos macacos e do gado, são mais sagradas do que a vida humana. Todos os humanos podem morrer de fome para que os macacos e o gado não sejam tocados. Esta é uma fissura muito profunda entre Leste e Oeste nesta questão.

Recentemente, um romancista francês muito espirituoso, chamado Vercors, escreveu um romance satírico extraordinariamente bom, *You Shall Know Them* [Você Deve Conhecê-los], Deixem-me contar a história desse romance, extraordinário a meu ver. Um grupo de cientistas vai a uma expedição na floresta da Malásia. Durante a expedição, eles encontram alguns animais que se parecem com macacos, mas agem como homens. Eles os observam muito atentamente e não conseguem dizer se são macacos ou homens. Eles começam até a pensar que se

trataria do elo perdido entre o macaco e o homem. Na expedição, um jovem escritor chamado Douglas Templemore fica mais perturbado do que os cientistas. Isso realmente o perturba. E ele fica especialmente perturbado quando descobre que uns capitalistas na Austrália vão tentar levar esses animais até lá e explorá-los em fábricas, usá-los sem lhes pagar, porque eles não são homens, entende? Então, ele resolve estabelecer a questão, encarar a questão, se eles são mesmo homens ou animais. O que ele faz é, por meio de inseminação artificial, tornar-se pai de uma cria cruzada entre ele mesmo e uma fêmea dessas criaturas. E quando a criança, esse cruzamento entre a criatura e Douglas Templemore, nasce em Londres, Templemore mata a criança. Ele mata a criança, chama a polícia ou o legista e se submete à lei britânica sob acusação de assassinato. Ele cometeu assassinato ou não? Bem, se ele assassinou ou não depende se aquele é um ser humano ou não. E, então, o caso vai para a Suprema Corte do Parlamento.

Bem, não vou dizer como acaba. Vocês com certeza devem ler o romance. Mas quero retirar do romance essa questão, que é essencial. Vocês podem ver todo o propósito. Vamos olhar para a questão desta forma: tudo depende do que você quer dizer por assassinar ou matar. Como eu entendo o romance, se aquela cria é um ser humano, você pode assassiná-la, não meramente matá-la, da mesma forma que, se é um ser humano, você a estaria escravizando se a forçasse a trabalhar sem lhe pagar de forma justa. Mas se era apenas um animal qualquer, não um ser humano, então você pode matá-la, e isso não seria um assassinato. Ou poderia usá-la como um burro de carga, que não se trataria de escravidão.

Percebam a distinção, como ela se aprofunda. Se é humano, matar é assassinato, usar é escravidão. Se não é humano, matar é só matar, e tudo bem usar como for. De acordo com esta divisão, humanos e apenas humanos possuem dignidade, a dignidade que requer que eles sejam tratados como fins e não meios. Ao passo que animais não humanos não possuem dignidade. É essa distinção resume-se àquela básica na qual tanto nos concentraremos nas próximas semanas se a humanidade difere dos outros animais em tipo ou meramente em grau.

A NATUREZA E A ORIGEM DO HOMEM SÃO INSEPARÁVEIS

LLOYD LUCKMAN: Creio que estou acompanhando seu raciocínio muito bem, dr. Adler. Mas há uma coisa que me perturba e eu tenho certeza de que perturbará alguns espectadores também. O senhor parece estar falando de apenas uma questão. Por outro lado, parece que nós temos duas questões distintas aqui, a origem do homem e a natureza do homem. Estou correto?

MORTIMER ADLER: Sim.

LLOYD LUCKMAN: Bem, estas questões são separadas? Se elas são separadas,

uma é mais importante do que a outra? Elas são inseparáveis?

MORTIMER ADLER: Bem, Lloyd, penso que as questões são inseparáveis. Se alguém responder à questão da origem do homem, por exemplo, dizendo que ele apareceu na Terra por evolução natural, por descendência de ancestrais símios, então também dirá em resposta à outra questão que o homem difere apenas em grau dos outros animais. Mas se responder à segunda, à outra questão, sobre a natureza do homem, dizendo que o homem difere essencialmente em tipo dos outros animais, então não aceitará a resposta sobre a origem do homem, exceto a resposta que é baseada na evolução natural. Logo, as duas questões são inseparáveis. Da mesma forma que você responde a uma, você responde à outra. Mas apesar de serem inseparáveis, não acho que elas são igualmente importantes, de forma alguma. Acho que a questão sobre a natureza do homem é mais importante do que a questão da origem do homem.

Apesar de eu achar que o modo contemporâneo de olhar para as coisas vem de uma hipótese sobre a natureza do homem, sobre a origem do homem, sua origem evolucionária, para concluir sobre a natureza do homem, em contraste com o ponto de vista mais antigo sobre a natureza do homem, até *alguma* hipótese sobre sua origem, eu acho que o caminho certo a se seguir é ir da natureza do homem até sua origem. Na verdade, a razão para isso é que os fatos, os fatos observáveis na natureza do homem, são mais claros que os fatos muito mais conjecturais sobre a origem do homem. Eu diria que começar com a questão da origem do homem e tentar concluir a partir dela sobre a natureza do homem é quase como ir na direção oposta, é falhar na proposição da questão toda, cientificamente falando.

A ordem destas duas questões não é um detalhe. Eu acho que vocês vão perceber, à medida que avançarmos nas próximas semanas, que faz uma grande diferença se analisamos primeiro a natureza do homem em termos de fatos que são relevantes para isso e então perguntamos "qual poderia ser a origem do homem?" ou se tentamos, por hipótese e história conjectural, analisar primeiro a origem do homem e, daí, tirar uma conclusão sobre sua natureza.

Como eu digo, essa diferença em modos de raciocínio, essa diferença na direção da suposição, é parte da diferença entre os dois pontos de vista. Existe a visão contemporânea, biológica, que tende a colocar ênfase na gênese e concluir a natureza a partir da gênese, enquanto o ponto de vista antigo, o ponto de vista tradicional que Darwin abandonou, enfatiza a natureza e deixa a questão da origem ou gênese ser determinada pela resposta a isso.

Agora, deixem-me dizer qual será o percurso de nossas discussões. Semana que vem, quero passar o tempo todo que tivermos tratando da lógica da questão, obtendo a distinção mais clara que puder, para que vocês possam usar quando

disserem "Oh, isso difere em grau, não em tipo",ou "Isso difere em tipo, não em grau". Eu quero deixar clara esta distinção. Então, em sequência, quero apresentar o ponto de vista de Darwin e o ponto de vista oposto sobre a natureza e a origem do homem. E, finalmente, em uma sessão conclusiva, eu gostaria, se possível, de tornar clara a importância dessa questão, tanto teoricamente quanto praticamente, e ver se consigo dizer a vocês por que todo mundo tem de escolher o seu lado e encarar a consequência de tomar partido.

Eu mesmo tomo lados. Eu me oponho a Darwin. Eu vou explicar por que me oponho a Darwin. Mas vou tentar discutir o caso da forma mais justa e correta que eu puder. E espero que vocês me ajudem a discutir de forma justa e correta enviando-me suas próprias objeções, suas próprias questões, para que possamos controlar a discussão conforme vamos avançando nas próximas semanas, com a ajuda tanto do raciocínio de vocês quanto do meu.

7. Quão Diferentes São os Seres Humanos?

Hoje continuaremos com a discussão sobre o homem, concentrando-nos em um problema que envolve duas questões relacionadas e, a rigor, inseparáveis: a questão acerca da *natureza* do homem e a questão acerca da *origem* do homem.

Em nosso último encontro, apresentei o tema em termos históricos, ao contar a vocês sobre conjuntos de respostas opostos a estas perguntas. Por um lado, temos a resposta dada a.D., ou antes de Darwin, a visão de que o homem é essencialmente distinto em tipo dos outros animais e, portanto, tem ou deve ter uma origem especial. E temos a visão oposta, a visão d.D., ou depois de Darwin, segundo a qual o homem, a espécie humana, originou-se da mesma maneira que todas as outras espécies de animais e, portanto, o homem se difere dos outros animais apenas em grau. Esta luta sobre tipo e grau toca precisamente no cerne da questão.

Vocês vão se lembrar de uma passagem de Darwin que eu li em nosso último encontro. Permitam-me lê-la novamente. Em *A Descendência do Homem*, Darwin afirma: "A diferença mental entre o homem e os animais mais elevados, por maior que seja, é certamente de grau, e não de tipo". Esta passagem expressa uma visão. A visão oposta é expressa na passagem de Descartes que vou ler a vocês. Descartes, no século XVII, disse: "Uma diferença meramente de maior ou menor não faz diferença à essência. Logo, aqueles que pensam" e Descartes deixa bem claro que não concorda com eles "que a única diferença entre nós e as bestas é que há menos razão nelas, concluirá que nossas mentes e as delas são exatamente da mesma espécie".

Hoje vou lidar logicamente com este problema. Quero que o tema fique o mais claro possível para todos nós, pois é importante como preparação aos argumentos que seguem. A menos que entendamos a questão da maneira mais clara, não conseguiremos compreender e acessar os argumentos de ambos os lados da questão.

LLOYD LUCKMAN: Sabe, minha impressão foi exatamente a de que, bem, o senhor está aqui apresentando urna argumentação, uma questão, sem tomar partido de um lado ou de outro. E fiquei preocupado ao ler as cartas que chegaram na semana passada, pois algumas pessoas reagiram como se o senhor já tivesse escolhido um lado. Duas, particularmente, pareciam ser de pessoas que pensam que o senhor teria tomado o lado de Darwin nessa questão em particular,

MORTIMER ADLER: Acho isso uma maravilha, Lloyd. Lembro-me de ter dito o

exato oposto. Pensei ter dito muito francamente que discordo de Darwin sobre a origem e a natureza do homem. Por isso, apesar de ser um mal-entendido, fico muito satisfeito ao saber disso, porque este mal-entendido mostra, pelo menos, que eu fui muito justo na apresentação da discussão, não favoreci minha própria opinião da questão. De qualquer forma, para impedir que mal-entendidos semelhantes ocorram, deixem-me repetir: eu não defendi um lado da discussão na semana passada. Eu não vou defender um lado da discussão nesta semana.

Semana que vem, e na semana seguinte, vou apresentar argumentos contrários. Mas hoje quero simplesmente tornar a discussão clara, deixar a lógica a mais óbvia possível. Fazer isso envolve três tentativas. Deixem-me dizer de uma vez que será difícil, mais difícil do que muitas das outras coisas que eu tentei fazer neste programa. A discussão poderá tender, como dizem, para o abstrato, mas na realidade não é tão difícil. Se vocês prestarem atenção e me acompanharem cuidadosamente, tenho certeza de que tudo ficará claro e compreensível para todos nós. Por favor, tentem.

DIFERENÇAS DE TIPO E DIFERENÇAS DE GRAU

Deixem-me fazer a primeira tentativa de tornar a discussão clara em termos de definição de homem. Muitas definições do homem já foram dadas. O homem já foi definido como um bípede sem penas, o único animal que ri, o único animal que fala, o único animal que usa ferramentas e, às vezes, o homem é definido como o animal racional. Esta última, a definição do "animal racional", é a melhor e mais precisa, porque ela é a base de todo o resto. Mas não é a definição que provoca a discussão. *É* a interpretação da definição, uma interpretação que diz que humanos, e somente humanos, são racionais. Nenhum outro animal é racional em nenhum grau, de forma alguma, então existe uma distinção clara de tipo entre os homens e todos os outros animais.

Agora, vejam, eu tenho certeza de que vocês todos usaram a frase "Oh, essa é uma diferença de tipo, não de grau", ou "Oh, essa diferença é de grau, não de tipo". Mas poucos de nós param para pensar o que envolve dizer "diferença de tipo" em vez de dizer "diferença de grau". Vou tentar tornar essa expressão compreensível porque todos nós nos referimos a ela, todos nós recorremos a ela. Vejamos se conseguimos compreender juntos o que envolve dizer "diferença de tipo" ou "diferença de grau".

O primeiro ponto é este: aqui temos uma linha e aqui temos outra linha. Esta linha é mais curta do que a outra linha. E esta linha tem comprimento e aquela linha tem comprimento. Agora, digamos que esta linha difere da outra apenas em grau, porque ambas possuem as mesmas características. Ambas possuem

comprimento e extensão, e uma é mais longa — esta é mais longa e a outra é mais curta.

Em contraste, veja um círculo e um quadrado. O círculo não tem ângulos de forma alguma, nem mesmo ângulos pequenos, nem ângulos de menor grau, nenhum ângulo, e o quadrado tem alguns ângulos, quatro ângulos. Essa diferença entre o círculo e o quadrado — o círculo sem ângulos e o quadrado com alguns ângulos é uma diferença de tipo.

LLOYD LUCKMAN: Essa diferença, a diferença de tipo e a diferença de grau, é ela mesma uma diferença de tipo ou de grau? O motivo de levantar esta questão é que, ao conversar com muitos cientistas sobre esse mesmo problema, percebi que eles têm a sensação de que, cedo ou tarde, a diferença em grau pode se tornar uma diferença de tipo. Dou o exemplo de um polígono de muitos e muitos lados que eventualmente se aproxima do círculo e se apresenta como um círculo.

MORTIMER ADLER: Lloyd, eu acho que é um exemplo muito bom. Claro, quanto mais lados um polígono tiver, mil, dez mil, cinquenta mil, mais ele se aproximará do círculo. Mas ele só se aproxima do círculo, ele nunca se torna o círculo. Uma diferença de grau nunca é uma diferença de tipo, ou vice-versa.

Sempre que duas coisas como duas linhas diferem em grau, uma tendo mais alguma coisa enquanto a outra tem menos comprimento, por exemplo -, poderá haver intermediários, intermediários são sempre possíveis, quando duas coisas diferem entre si em grau. Então, pode haver uma terceira linha intermediária em comprimento entre as duas primeiras.

Mas há algum intermediário possível entre um triângulo e um quadrado? Um triângulo é uma figura de três lados, um quadrado é uma figura de quatro lados. Você pode imaginar uma figura de três lados e meio, de três lados e três quartos, de três e um quarto? Não. Entre uma figura de três lados e uma de quatro lados não há intermediário possível. E esse é o fato que distingue a diferença de tipo da diferença de grau.

Então, retornando, Lloyd, não importa quão grande se torne a diferença em grau, ela nunca se tornará realmente uma diferença de tipo. De qualquer modo, certas diferenças de grau podem parecer diferenças de tipo ou serem tratadas de tal forma por motivos práticos. E eu quero enfatizar aqui "motivos práticos". Por outro lado, algumas diferenças aparentes de tipo são, na realidade, apenas diferenças de grau.

Quando duas coisas realmente diferem entre si em tipo, como já mostrei, não há intermediário possível entre elas. E quando duas coisas realmente diferem entre si em tipo, elas vão ter muito em comum, mas apenas uma das duas terá alguma propriedade ou característica ou traço que a outra não tem de forma alguma. E por causa deste fato, uma delas, aquela que tem uma propriedade

adicional, será superior à outra. Haverá uma hierarquia entre essas duas coisas, ou uma escala das coisas.

LLOYD LUCKMAN: Não tenho certeza de estar conseguindo acompanhá-lo, então eu gostaria de fazer algumas perguntas, se eu puder,

MORTIMER ADLER: Por favor, faça.

LLOYD LUCKMAN: Muito bem. Há muitas espécies de animais, não há?

MORTIMER ADLER: Sim, na realidade, de acordo com estimativas da ciência biológica contemporânea, há mais de oitocentas mil espécies de animais.

LLOYD LUCKMAN: Esse é um número alto. E todas essas oitocentas mil espécies de animais diferem entre si em tipo, não é?

MORTIMER ADLER: Sim, isso mesmo.

LLOYD LUCKMAN: Pelo que eu entendo, a evolução reconhece que eles diferem em tipo, não é verdade?

MORTIMER ADLER: Sim.

LLOYD LUCKMAN: Então, estou certo em pensar que a teoria da evolução, com relação às espécies, considera algumas como formas de vida inferiores e outras como superiores?

MORTIMER ADLER: Sim, na verdade, a imagem evolucionária comum é a árvore da vida, um tipo de escala de organismos que vão do inferior ao superior. Então, sim, isso faz parte do quadro evolucionário, Lloyd.

LLOYD LUCKMAN: Muito bem. Neste caso, parece-me que o que o senhor chama de verdadeira diferença em tipo também foi aceito pela teoria da evolução. Então, quero saber como surge uma discussão entre evolucionistas e aqueles que alegam que o tiomein é realmente ou essencialmente diferente em tipo de outros animais. Suponhamos que ele seja, macacos e cavalos também são diferentes entre si em tipo, certo?

MORTIMER ADLER: Sim.

LLOYD LUCKMAN: E cavalos são diferentes em tipo de pássaros, e pássaros de sapos, e assim por diante. Se a evolução se aplica nesses últimos casos, de pássaros e cavalos e macacos, etc., por que também não se aplica ao homem? E isso me faz perguntar ao senhor: onde está o problema? Eu não vejo nenhum problema.

MORTIMER ADLER: Bem, Lloyd, isso é o importante, o problema. Não estamos discutindo, você e eu não estamos discordando de forma alguma sobre qual lado está correto.

LLOYD LUCKMAN: Não.

MORTIMER ADLER: Mas você não vê o problema? Eu digo que há um. Bem, deixe-me ver se eu consigo torná-lo claro.

DIFERENÇAS EM TIPO EXCLUEM FORMAS INTERMEDIÁRIAS

Para tornar claro, Lloyd, acho que primeiro preciso corrigi-lo sobre um pequeno mal-entendido. Eu acho que você disse uma coisa errada. E quando eu o corrigir, creio que a questão se tornará bem simples. Você está correto em dizer que evolucionistas consideram algumas formas de vida como inferiores e algumas como superiores. Mas os evolucionistas, quando consideram algumas delas inferiores e outras superiores, pensam em inferior e superior como diferenças de grau apenas. O motivo de eu saber que isso é assim é que eles insistem em uma continuidade fundamental na natureza. E não poderia haver uma continuidade fundamental na natureza a não ser que variações intermediárias fossem possíveis entre espécies diferentes na escala das coisas ou das coisas superiores. Quero enfatizar o fato de que precisa haver variações intermediárias entre duas espécies, sejam quais forem. Intermediários *precisam* ser possíveis, mesmo que eles sejam apenas elos perdidos. Isso é exatamente o que queremos dizer com o conceito do elo perdido, uma variação intermediária possível que não é conhecida no momento. Portanto, eu diria, Lloyd, que as espécies que o biólogo classifica e chama de tipos são apenas tipos aparentes, enquanto o argumento feito pela definição do homem, que o biólogo rejeita, não envolve tipos aparentes, mas tipos verdadeiros.

Então, para esclarecer isso, preciso agora fazer minha terceira tentativa de abordar o problema. Eu fiz duas abordagens a ele e acho que esta terceira vai nos levar — pelo menos, eu espero — diretamente ao ponto da questão, de modo que poderemos entender a evidência vinda de ambos os lados. A terceira forma de abordar a discussão está nos termos das duas concepções das espécies: a concepção das espécies com elos perdidos entre elas, com variações intermediárias, e a concepção das espécies sem nenhum elo perdido ou sem nenhuma variação intermediária.

De acordo com a concepção da biologia contemporânea, espécies são apenas tipos aparentes. Espécies são tipos que são separados pela possibilidade de variações intermediárias. E, este sendo o caso, não pode haver diferenças em grau entre duas espécies.

Deixem-me parar por um momento para acrescentar um fato. A ciência moderna da genética, no curso de uma grande pesquisa, desde os dias de Darwin, apresenta-nos hoje uma hipótese extraordinária que confirma esse quadro. É a de que, se todas as formas possíveis de vida fossem coexistir simultaneamente na Terra, isto é, se todos os organismos que já possam ter procriado existissem ao mesmo tempo, não haveria espécie alguma. Haveria apenas diferenças individuais, um indivíduo diferente do outro em grau. Na realidade, é claro, essa

hipótese é contrária ao fato porque todos os organismos possíveis não coexistem na Terra ao mesmo tempo. E é por isso que eu digo que a visão biológica é das espécies como tipos aparentes que na verdade diferem apenas em grau.

Agora, tomemos a outra concepção das espécies, a concepção filosófica das espécies como tipos verdadeiros. Na visão da biologia moderna, espécies são tipos separados pela possibilidade de variações intermediárias, pela ausência delas e a possibilidade. Filosoficamente, espécies são tipos separados pela impossibilidade de variações intermediárias.

Deixem-me tornar a questão o mais contundente possível. Se o homem fosse diferente do macaco como um macaco é diferente de um cavalo ou um cavalo é de um pássaro ou o pássaro é de um sapo, então a hipótese evolucionista seria aplicável à origem de todas as outras espécies de vida animal. Mas se o homem difere dos outros animais por uma descontinuidade marcada, uma descontinuidade marcada na hierarquia da natureza, então eu diria que a hipótese evolucionista não é aplicável ao homem.

Então, no cerne da discussão toda está a questão de como o homem difere dos outros animais, em tipo ou em grau. E quando eu digo em tipo, quero dizer verdadeiramente e essencialmente ou radicalmente em tipo, sem variedade intermediária possível, nenhuma redução de grau possível. E quando eu digo em grau, estamos admitindo a possibilidade de uma diferença aparente em tipo que admita variações intermediárias e reconheça a possibilidade de redutibilidade apenas a uma diferença em grau. Então, a pergunta é: um homem difere realmente e essencialmente em tipo dos outros animais ou ele difere apenas em grau ou aparentemente em tipo, como macacos diferem de cavalos, ou cavalos, de pássaros, ou pássaros, de sapos?

Deixem-me dizer mais uma vez que, hoje, ao lhes apresentar a questão, ao definir melhor o significado da diferença em tipo e da diferença em grau, eu não defendi um lado da questão em vez do outro. Espero que minha apresentação tenha sido justa e que não tenha prejudicado o entendimento da questão. Eu só tentei tornar a discussão clara para que possamos de agora em diante ver a evidência e os argumentos vindos de um lado ou de outro.

Em nosso próximo encontro, tentarei apresentar a evidência e os argumentos do ponto de vista evolucionista, argumentos e evidência que o evolucionista oferece para mostrar que o homem difere apenas em grau dos outros animais, se for o caso de essa hipótese estar correta, isso nos levaria à conclusão de que a origem das espécies pode ser a evolução natural, da mesma forma que outras espécies de vida animal são um processo evolucionário natural. Então, no programa seguinte a esse, apresentarei os argumentos e as evidências do lado oposto da questão, que tendem a mostrar que o homem difere em tipo, realmente,

essencialmente, radicalmente em tipo dos outros animais, o que então torna impossível defender a origem do homem como um processo evolucionário natural. Pois, se o homem difere em tipo dos outros animais e essa diferença em tipo não admite elos perdidos, nenhuma variação intermediária, então a hipótese evolucionária não pode ser aplicável à origem do homem.

Espero que vocês nos acompanhem, espero que vocês fiquem conosco durante a reflexão dos dois lados da discussão, para que vejam a questão, que agora compreendem sob a visão de um lado, então sob a visão do outro.

8. A Teoria Darwinista da Origem do Homem

Hoje, continuando com a discussão sobre o homem, consideraremos os argumentos e as evidências da teoria de Darwin sobre a origem e a natureza do homem. Esta teoria não está em *A Origem das Espécies,* que Darwin publicou em 1859. Ela só foi apresentada um pouco mais tarde, em 1871, quando Darwin escreveu seu segundo livro sobre o assunto, *A Descendência do Homem.* Este segundo livro, aplicando a teoria da evolução que ele desenvolveu no primeiro, depende da veracidade do primeiro livro, a veracidade da grande teoria da evolução que Darwin propôs em *A Origem das Espécies.*

Deixem-me mostrar isso a vocês ao retomar a estrutura do argumento no segundo livro de Darwin. Os três passos no argumento de Darwin são: primeiro, que o homem difere dos outros animais apenas em grau, segundo, que a origem do homem pode ser como a das outras espécies, terceiro, que se a origem do homem for como a das outras espécies, elos perdidos devem ter existido e podem ser descobertos.

Dessas três afirmações, a primeira é crucial. Toda a discussão está na primeira proposição, a de que o homem difere apenas em grau dos outros animais. O argumento não se concentra, como muitas pessoas parecem pensar, na descoberta de restos fósseis, que mostram então a existência de elos perdidos. Porque não pode haver elos perdidos se não há variações intermediárias possíveis entre o homem e os macacos ou outros mamíferos. E variações intermediárias não são possíveis, elas simplesmente não são possíveis, se o homem difere dos macacos e dos outros mamíferos em tipo, radicalmente e profundamente em tipo, não em grau. Esse é o ponto central da discussão.

LLOYD LUCKMAN: O que o senhor estava dizendo agora, dr. Adler, é como balançar um pano vermelho na frente da maioria dos cientistas e especialmente na frente das pessoas cuja educação seguiu as linhas da ciência moderna empírica. As pessoas que possuem treinamento científico, com quem eu estava conversando nesta última semana sobre toda a nossa discussão de tipo e grau, tomam uma entre duas posições. Uma posição é a de que só existe diferença em grau, e a outra posição é a de que essas diferenças aparentes em tipo são sempre redutíveis às diferenças em grau. E, portanto, eles definitivamente discordam do senhor quando o senhor fala de sua distinção, sobretudo, de que existem tipos verdadeiros sem intermediários possíveis. Eles acreditam que é impossível sustentar isso quando o senhor diz que também existem tipos aparentes que não podem ser reduzidos às

diferenças em grau. E como eles acham que isso é uma distinção impossível de se defender, eles até mesmo vão além e falam que isso é quase uma distinção ininteligível.

MORTIMER ADLER: No meu ponto de vista, Lloyd, eles não estão vendo bem a questão. E claro, se eles estiverem certos, se as coisas forem diferentes entre si apenas em grau, então não há discussão, então não há nem mesmo discussão sobre a origem e a natureza do homem. Eles podem estar certos sobre isso, e isso é parte da discussão que temos de considerar hoje. Mas uma coisa que eles não podem dizer, esta última coisa que você mencionou, eles não podem dizer que a distinção entre tipo e grau é, ela mesma, ininteligível. Porque quando eles dizem que a diferença em tipo é às vezes redutível à diferença em grau, ou que às vezes a diferença em tipo vem de uma diferença suficientemente grande em grau, eles não podem dizer também que a distinção entre tipo e grau é ininteligível, pois então a própria declaração deles é em si mesma ininteligível, já que eles mesmos apreenderam a distinção entre tipo e grau.

Nós recebemos uma quantidade de cartas sobre isso, Lloyd, que eu gostaria de resumir rapidamente e ler. Recebemos uma carta do sr. Lewis C. Noble, de São Francisco, que pergunta: "A diferença em grau não é às vezes também uma diferença em tipo? Uma mudança em quantidade às vezes também não produz uma mudança qualitativa?".

Sim, sr. Noble, se colocarmos ênfase em "às vezes", pois é verdade que algumas diferenças em tipo são apenas aparentes. Elas resultam de, e são, na realidade, apenas diferenças em grau.

Depois, temos aqui uma pergunta de Dorothy e Ira Jerolomon, de Berkeley. Eles dizem que frequentemente tipos são classificados de um ao outro de maneira imperceptível e que exemplificam formas intermediárias — eles dão muitos exemplos, de fato, entre coisas que eles dizem que diferem em tipo. E eles estão muito corretos com relação a isso. Quando tipos são apenas acidentais ou aparentes, e não tipos essenciais ou reais, então há intermediários que os conectam, pois eles são fundamentalmente redutíveis às diferenças em grau.

Finalmente, temos esta carta, uma carta muito boa mesmo, do sr. Roger Gillette, de Paio Alto. O sr. Gillette aponta alguns problemas com os exemplos matemáticos que foram dados na semana passada. O triângulo e o quadrado são diferentes em tipo. Mas ele diz que eles podem ser interpretados como diferentes em grau também, já que um quadrado tem mais lados do que um triângulo. Ele está muito correto sobre isso. Dois objetos matemáticos quaisquer podem parecer diferentes em grau e também em tipo. Mas eu usei aquelas figuras, o quadrado e o triângulo, meramente para ilustrar uma diferença integral, um passo todo, a impossibilidade dos intermediários.

E esse é o ponto crítico, sr. Gillette. Deixe-me dizer desta forma: existem tipos cujos intermediários são impossíveis? Na matemática, é claro que sim, porque o quadrado e o círculo, o triângulo e o quadrado não admitem intermediários. Mas a questão é: existem tipos assim no mundo das coisas vivas? Pois, se existem, eles não pertencem ao *continuum* das coisas que variam em grau. Isto nos leva de volta à questão sobre o homem. Como o homem difere dos outros animais, com ou sem intermediários, variações intermediárias?

OS PRINCIPAIS PONTOS DA TEORIA DE DARWIN

Darwin não é o primeiro a dizer que o homem difere dos outros animais apenas em grau e com variações intermediárias. Hume e Kant disseram isso mais de cem anos antes dele. Hume diz que animais e homens raciocinam da mesma forma: por analogia, por costume e por instinto, que o homem supera outros animais em questão de raciocínio da mesma forma que um homem supera outro, mas apenas em grau. E Kant, enfatizando profundamente o princípio da continuidade na natureza, que mais tarde William James chamou de "o postulado básico da teoria evolucionária", interpreta o princípio de continuidade na natureza como se dissesse que sempre há espécies intermediárias ou subespécies entre dois tipos. "O espaço entre uma espécie e outra", ele diz, "sempre admite diferenças em grau".

Então, qual é a contribuição de Darwin? O que Darwin adicionou nessa insistência sobre a diferença em grau? Ele pegou esse ponto e o conectou com uma hipótese sobre a origem do homem na forma da teoria da evolução. Vamos ver os pontos principais na teoria da evolução de Darwin e ver como ele fez essa conexão.

Há três pontos principais na teoria da evolução de Darwin. O primeiro diz que, de geração para geração, os organismos variam. Há uma variação nos organismos. Eles variam por hereditariedade, suas constituições genéticas mudam de uma geração para outra. O segundo ponto na teoria da origem das espécies de Darwin é que existe uma acumulação e uma persistência de variedade extrema. O terceiro, que essa persistência de variedade extrema é acompanhada se não acontecesse desta forma, não haveria origem das espécies — pela extinção das variações intermediárias.

É essencial compreender os dois últimos pontos. Somente com o primeiro ponto, não haveria origem das espécies. Somente quando, com a persistência de variedades extremas, existe uma extinção das variações intermediárias é que novas espécies surgem.

Deixem-me ler uma declaração de Darwin sobre esse ponto, porque é de

extrema importância ouvir isto nas próprias palavras de Darwin. Ele diz: "Sobre a teoria da seleção natural, a extinção de formas antigas e a produção de novas estão intimamente conectadas". A extinção de formas antigas e a produção de novas estão intimamente conectadas. "A única distinção", ele diz, "entre espécies e variações acentuadas é que estas últimas", as variações acentuadas, "são conhecidas ou acreditadas nos dias atuais por estarem conectadas com graduações intermediárias". Enquanto espécies, eram formalmente conectadas e suas conexões são agora elos perdidos. Se esta teoria é verdadeira, Darwin escreve, então "um número infinito de variações intermediárias conectando todas as espécies do mesmo grupo com certeza existiu. O número de elos intermediários e transitórios entre todos os seres e espécies que ainda existem deve ter sido inconcebivelmente enorme. Mesmo assim", Darwin adiciona, "se essa teoria é verdadeira, todos devem ter existido ao mesmo tempo na Terra, conectando todas as espécies em cada grupo por graduações tão claras como as nossas variações presentes".

Agora, se as variações intermediárias fossem coexistir ao mesmo tempo hoje, com todas as espécies que são conhecidas na Terra, os grupos chamados agora de espécies deixariam de ser espécies, pois tudo que teríamos seria uma conexão contínua de um com o outro.

Mas e os restos fósseis das variações que se tornaram extintas? Darwin responde a isto ao dizer que o registro geológico é imperfeito. E ele continua dizendo: "E com relação aos restos fósseis que servem para conectar o homem a seus ancestrais símios, a descoberta desses fósseis tem sido um processo muito lento e acidental. Não devemos esquecer", ele diz, "que aquelas regiões em que é mais provável encontrar tais restos fósseis conectando o homem a uma criatura simiesca extinta ainda não foram pesquisadas por geólogos".

Agora vamos aplicar a teoria da evolução de Darwin ao homem. Vamos começar admitindo o ponto que está em questão. Suponhamos que o homem difere apenas em grau dos macacos. Nesta suposição, a descoberta de restos fósseis então preenche os elos perdidos entre homem e macacos.

Na árvore genealógica do homem, apresentada na revista norte-americana *Life* alguns anos atrás, pode-se ver no topo o homem moderno, contemporâneo dos quatro macacos antropoides: o orangotango, o mico, o chimpanzé e o gorila. Descendo, podemos ver o ancestral mais imediato do homem, o Homem Cro-Magnon, que viveu cerca de *25* mil anos atrás no sul da França. E, um pouco antes, há um homem recentemente descoberto, um fóssil recentemente descoberto, o Homem Hottu, que está na linha direta do Homem Cro-magnon. Mas, então, há outros galhos para os lados, há outros elos perdidos possíveis, o Homem de Neandertal, que data de algo entre cinquenta mil, cem mil anos atrás, e, ainda

antes disso e mais remoto ainda, o Homem Heidelberg e o Homem Swanscombe, de seiscentos mil anos atrás. E lá para baixo, ainda mais remotos, estão o *Pithecanthropus erectus,* encontrado em Java, e o símio sul-africano que viveu provavelmente há um milhão de anos, sobre ambos, é realmente questionável dizer se são humanos ou macacos.

DIFERENÇAS MENTAIS ENTRE MACACOS E HUMANOS

Tudo isso são reconstruções de alguns ossos, geralmente da mandíbula ou do crânio. E de todas essas reconstruções de restos fósseis há apenas uma semelhança anatômica do homem com outros macacos ou primatas.

LLOYD LUCKMAN: Pelo que entendo, a semelhança do homem com outros macacos e outros mamíferos não depende apenas de semelhanças anatômicas, dr. Adler. Há semelhanças fisiológicas também. E, em especial, eu gostaria de enfatizar a semelhança embrionária, porque no feto, no estágio de desenvolvimento do feto humano, há paralelos diretos na evolução, em termos anatômicos e fisiológicos, entre homens e mamíferos.

MORTIMER ADLER: ISSO está correto, Lloyd. Contudo, todas essas evidências, a fisiológica e a embrionária, junto com a anatômica, todas elas mostram duas coisas: primeiro, a origem evolucionária do corpo humano, segundo, a afinidade muito próxima que o homem tem com primatas, especialmente os macacos antropoides. Entretanto, não devemos nos esquecer de que há grandes diferenças anatômicas e até mesmo fisiológicas entre o homem e os macacos.

Sobre o assunto, o livro de Ashley Montague, *An Introduction to Physical Antropology* [Uma Introdução à Antropologia Física], é fundamental. Nele, o professor Montague lista umas cinquenta diferenças, diferenças anatômicas entre o homem e o macaco, e então diz que há muitas outras diferenças fisiológicas também. De qualquer forma, essas diferenças, todas elas, não separam o homem do macaco. Não é no corpo que a separação ocorre. A espécie humana, como vocês sabem, não é definida por nenhuma característica ou parte corporal em especial. Qual é o nome que os biólogos dão à espécie humana quando eles separam os *Hominidae*, que são uma classe de homens, dos *Pongidae*, que são uma classe de macacos da classe *Anthropomorpha*? Como eles fazem isso?

Eles definem o *Hominidae* como um gênero que tem uma espécie, uma espécie definida como *Homo sapiens*. A única espécie que é sábia ou possui inteligência suficiente para se tornar sábia. E isso, me parece, é o ponto principal. É a diferença mental ou a diferença psicológica que conta.

Deixem-me contar uma história que eu acho que vai ilustrar muito bem essa

questão. Estávamos nos primeiros anos da última guerra, e jovens de todos os lados estavam sendo convocados. Um colega e eu estávamos dando uma aula sobre *grandes livros* e, como acontece às vezes em uma matéria sobre *grandes livros*, surgiu a questão sobre a natureza do homem. O homem era diferente em grau ou em tipo dos macacos antropoides? E meu colega disse à sala: "Bem, vamos supor que uma criatura símia entrou nesta sala, os braços longos balançando, o peito cabeludo, o queixo protuberante, e a testa recessiva". "E suponhamos", continuou, "que, apesar de ele parecer assim, ele também parecesse muito pensativo." E mostrando a foto de um chimpanzé aparentemente imerso em pensamento, meu colega disse: "Ora, isso parece até um filósofo. Parece o dr. Adler aqui". "Agora", ele acrescentou, "se essa criatura de aparência símia falasse e agisse como homem, especialmente se ele falasse filosoficamente", ele disse, "você o chamaria de homem?". E uma garota, sentada no fundo da sala, disse: "Os tempos estão difíceis".

Eu acho que essa história faz o argumento. Porque o cerne da questão está realmente na diferença psicológica entre homem e macaco, não nas semelhanças ou diferenças físicas. A questão é: a diferença psicológica entre um homem e um macaco é uma diferença de tipo ou de grau? É possível fazer uma ponte entre eles? A diferença psicológica entre o homem e o macaco permite que se faça uma ponte entre eles por meio de variações intermediárias ou não?

Então aí estão dois lados da discussão. Se a diferença psicológica entre homem e macaco é interligável, então os restos fósseis aos quais me referi se tornam significantes porque podemos imaginar esses elos intermediários, esses elos perdidos que se tornam elos perdidos psicológicos e que preenchem os vazios psicologicamente, nas séries psicológicas bem como nos elos perdidos anatômicos. Podemos imaginá-los como intermediários psicológicos entre o homem e os macacos antropoides existentes. Mas se, por outro lado, a diferença psicológica é uma diferença de tipo e não é interligável, então os fósseis não provam nada. Então, os fósseis, eu digo, não provam nada, porque se o elo perdido psicológico é impossível, então a evolução não pode responder pela origem da mente do homem, mesmo que responda pela origem do corpo do homem.

LLOYD LUCKMAN: O que o senhor está dizendo agora, dr. Adler, me faz querer ouvir seu comentário sobre essa carta que recebemos da dra. Judith Poole. Ela diz: "Dr. Adler, eu sou fisiologista, e acho que é simplesmente impossível duvidar da continuidade evolucionária do ser físico do homem com o de outras espécies. Mas, por outro lado, eu sinto com a mesma certeza que a racionalidade do homem representa realmente uma diferença de tipo, entre ele e essas outras espécies. Sua racionalidade, então, deve ter uma origem única, mas, logicamente, quem disse

que todo o seu ser deve ter uma origem única? Por que sua racionalidade especial não pode ter sido sobreposta em um organismo que se desenvolveu na mesma linha evolucionária de outras espécies?"

MORTIMER ADLER: EU tenho outra carta aqui que toca no mesmo ponto. Deixe-me responder à dra. Poole primeiro e então vamos à outra carta.

Dra. Poole, eu diria que a origem evolucionária do corpo do homem, que envolve toda a sua semelhança física com os macacos, e mesmo o desenvolvimento embrionário não são fatos consistentes com a criação da alma ou da mente do homem. Em vez de dizer que Deus fez o homem do pó, podemos dizer que Deus fez o homem de um corpo símio, ao imbuir uma alma ou mente racional nele.

Da mesma forma, esta carta que eu tenho aqui em minhas mãos, do sr. Robert Cush, de São Francisco, sugere algo novo, um novo ingrediente pode ter sido adicionado no momento da origem do homem, e esse novo ingrediente separaria o homem em tipo, realmente e irredutivelmente em tipo, de todas as outras espécies de animais.

Agora, vamos retornar ao Darwin porque seu argumento é exatamente o oposto. Deixe-me retornar ao que Darwin diz sobre o homem e ler para você o que eu acho que são as passagens crucias nesse ponto. Deixe-me tornar meu argumento o mais contundente possível: Darwin não encerrou seu caso nas semelhanças anatômicas ou fisiológicas. Para ele, o centro da discussão está apresentado nos capítulos 3 e 4 de *A Descendência do Homem,* na comparação entre as habilidades mentais do homem e as habilidades mentais dos animais. Afinal, ele sabia, Darwin sabia muito bem que se não pudesse mostrar a continuidade entre o homem e outros animais *na linha do desenvolvimento mental*, ele não teria conseguido estabelecer sua hipótese sobre a origem evolucionária do homem.

Agora, vamos acompanhar o argumento de Darwin em suas próprias palavras. Deixem-me resumir um pouco, já que nosso tempo é curto. “Nós vimos", Darwin diz, "que o homem possui, em sua estrutura corporal, traços claros de sua descendência de algumas formas inferiores. Mas pode ser advogado", ele aponta, "que se a capacidade mental do homem difere tanto dos outros animais, então deve haver algum erro nesta conclusão". "Meu objetivo", ele diz nesses dois capítulos, capítulos 3 e 4 d*e A Descendência do Homem, “é* mostrar que não há uma diferença fundamental entre as capacidades mentais do homem e dos mamíferos superiores". Os animais, ele diz, possuem a capacidade do raciocínio, da mesma forma que o homem possui, até mesmo a capacidade de abstração. Eles até mesmo possuem linguagens rudimentares. E ele indica que mamíferos

superiores conseguem compreender a fala humana, mesmo quando eles não conseguem falar. Ele discute a linguagem dos macacos e dos gorilas.

E, resumindo finalmente a evidência que lhes darei mais completa em nosso próximo encontro, ele diz que aqui existe uma diferença em grau apenas. "Os animais inferiores diferem do homem somente no fato de que o homem possui uma capacidade maior de associação junto de sons e ideias mais diversas." E a conclusão de seu argumento é que a diferença entre o homem e os animais superiores, por maior que seja, é certamente uma diferença de grau e não de tipo. "Uma diferença em grau, não importa quão grande", ele conclui, "não justifica colocar o homem em um reino distinto".

Há mais evidências que eu não tenho tempo de apresentar hoje a vocês. Eu gostaria de começar na próxima vez fornecendo mais evidências que fizeram Darwin pensar que o homem difere apenas em grau, tanto mentalmente como fisicamente. E, então, somar à evidência de Darwin a evidência considerável que se acumulou nos últimos cinquenta anos de pesquisa experimental sobre o aprendizado animal, o discurso animal e o pensamento animal. Quando reunirmos todas essas evidências juntas, encontraremos realmente um caso consistente com o ponto de vista evolucionário. Elas tendem a mostrar que *os elos* perdidos de que falamos hoje foram elos perdidos psicológicos e anatômicos.

Agora, se essa evidência for aceita ou se essa evidência for inquestionável, isso seria o fim de toda a questão. Darwin estaria correto, e não haveria outra teoria da origem ou da natureza do homem, eu acho, que pudesse ser defendida. Mas digo que a evidência não é inquestionável. Digo que pode ser questionada. E depois de apresentá-la na abertura da próxima discussão, vou tentar questioná-la para vocês e mostrar a evidência no lado oposto do caso que eu considero igualmente forte, que tende a provar que o homem difere radicalmente, essencialmente, tremendamente, em tipo, de todos os outros animais, mesmo macacos com os quais tem tanta semelhança física ou fisiológica.

9. A Resposta a Darwin

Em nosso último encontro, não terminei de apresentar a evidência para o ponto de vista de Darwin sobre a natureza e a origem do homem. Quero terminar isso hoje antes de continuar com a apresentação da evidência do lado oposto.

Vocês devem se lembrar de que eu enfatizei bastante que Darwin não baseava seu argumento apenas em semelhanças anatômicas ou fisiológicas entre o homem e o macaco, nem mesmo na evidência embrionária ou nos fósseis. Ele sabia que mesmo se ficasse completamente estabelecido que os homens são diferentes dos macacos e dos outros animais apenas em grau, em todos os aspectos corporais, como, por exemplo, a quantidade de ondas cerebrais, isso não seria suficiente.

Darwin viu que o xis da questão estava nas diferenças ou semelhanças com relação às capacidades mentais. Todo o seu argumento voltou-se para a comparação das capacidades mentais dos homens e dos outros animais.

No começo do capítulo 3 de *A Descendência do Homem*, Darwin diz: "Meu objetivo é mostrar que não há diferença fundamental entre o homem e os animais superiores em suas faculdades mentais". Ele sabia que se não conseguisse estabelecer a continuidade mental entre o homem e os outros animais não poderia estabelecer sua hipótese sobre a origem do homem. Por isso, nesses dois capítulos cruciais de *A Descendência do Homem*, capítulos 3 e 4, ele fornece a evidência que sustenta sua conclusão, a qual agora eu cito: "A diferença entre a mente do homem e a dos animais superiores, por maior que seja, é certamente uma diferença de grau, e não de tipo".

Qual é a evidência que ele fornece? Tudo se resume à comparação do comportamento humano e animal. E, afinal, é a única evidência relevante na questão da semelhança ou diferença na natureza humana e animal. A evidência de Darwin, por exemplo, como ele avança nesses dois capítulos, dando evidência após evidência, é algo assim: animais raciocinam muito bem, assim como homens, mas animais o fazem em um grau inferior,animais usam ferramentas, como humanos, apenas de uma forma mais rudimentar,animais têm discurso e comunicação, mesmo sendo muito mais primitivos do que o discurso humano.

Desde os dias de Darwin, toda a evidência coletada pelos psicólogos experimentais de estudos com animais em laboratório tendem a confirmar a conclusão dele. Por exemplo, todas essas pesquisas sobre o aprendizado animal, sobre o aprendizado de tentativa e erro dos animais, indicam que eles são espertos em resolver os problemas que os psicólogos lhes apresentam.

Além disso, uma quantidade enorme de pesquisa foi feita sobre a comunicação animal. Vou mencionar o último trabalho de Yerkes, que estudou o discurso dos chimpanzés e tentou mostrar como ele é elaborado. Mas os mais assustadores de todos os estudos são aqueles feitos pelo grande psicólogo alemão Wolfgang Köhler, durante a Primeira Guerra, na ilha de Tenerife. Deixem-me contar algumas histórias sobre o que ele descobriu. Ele tinha um chimpanzé, por exemplo, em uma jaula. No topo dessa jaula, havia umas bananas penduradas, e, dentro da jaula, umas caixas espalhadas. Bem, este chimpanzé colocou uma caixa em cima da outra, subiu nas caixas, alcançou as bananas antes de as caixas caírem e puxou as bananas para baixo.

Outro chimpanzé estava em uma jaula e, fora da jaula, na frente dele, mas fora de alcance, havia algumas bananas. E, lá dentro, havia duas varas de bambu. Primeiro, ele tentou alcançar a banana com uma vara de bambu, mas ainda não conseguia alcançar. Então, ele tentou com a outra vara de bambu, e, ainda assim, não conseguia alcançar. Então, ele se sentou e segurou as duas varas em suas mãos e olhou para elas, e nada aconteceu. Finalmente, enquanto ele estava olhando para elas, elas ficaram em paralelo. E, assim que ele as viu em paralelo, ele tentou encaixar uma vara de bambu na outra, fazendo uma vara maior do que qualquer uma das duas varas, e ele conseguiu, alcançou as bananas e puxou-as para dentro. Chimpanzé esperto.

Agora, se toda evidência desse tipo que eu acabei de falar fosse inquestionável, então eu acho que o problema da natureza e origem do homem estaria resolvido, com relação ao raciocínio científico. Mas, como lhes disse no último encontro, não acho que é inquestionável. Na verdade, eu vou questionar agora mesmo. Vou tentar mostrar a vocês que, na mente, senão no corpo, o homem difere essencialmente em tipo do macaco e dos outros animais. Vou apresentar a vocês evidência disso. E a evidência será apresentada em três tópicos.

TRÊS COISAS QUE APENAS HUMANOS FAZEM

Deixem-me chamar sua atenção para três coisas que apenas humanos fazem. 1. apenas humanos criam artisticamente. 2. apenas humanos pensam de forma discursiva. 3. apenas humanos se associam politicamente.

Agora, eu vou proceder da mesma forma que Darwin fez, que eu penso ser a forma correta, ao comparar o comportamento humano e o animal. Mas vou obter o resultado oposto, procedendo exatamente da mesma forma. Porque, comparando o comportamento humano e o animal, eu percebo que há certas coisas, conforme estes três tópicos, que apenas humanos fazem, coisas que nenhum animal faz em grau nenhum. E essas coisas especiais que os humanos fazem indicam uma

capacidade mental especial que os humanos têm. Este é o poder do raciocínio. Se isso for estabelecido, estabelece a definição do homem como um animal racional, o que quer dizer que o homem, e apenas o homem, é racional, não que ele tem mais razão ou mais capacidade de raciocínio ou mais racionalidade ou mais inteligência que algum outro animal. Significa que o homem, e apenas o homem, é racional.

Como a evidência do comportamento humano mostrará a presença de algo que você não pode observar, isto é, a razão, o poder da razão? Que direito nós temos de interpretar tal evidência como algo que mostra a existência de uma capacidade especial na humanidade? Eu lhes digo que há duas indicações na própria evidência que mostram a presença da razão. 1. o comportamento humano é altamente variável,*2.* parece mostrar uma compreensão que nenhum animal tem, uma compreensão que é, ela mesma, encontrada ou expressa no entendimento da universalidade das coisas, do aspecto universal das coisas.

APENAS HUMANOS CRIAM ARTISTICAMENTE

Na semana passada, esbocei para o sr. Luckman o contorno geral que esta evidência tomaria. E pedi a ele que a apresentasse para as pessoas, incluindo professores, no decorrer da semana, e obtivesse comentários e objeções. Ele fez isso. À medida que eu for apresentando a evidência, ele vai apresentando as objeções que selecionou durante a semana, e eu vou tentar respondê-las. Você está pronto, Lloyd?

LLOYD LUCKMAN: Pronto.

MORTIMER ADLER: Deixe-me ir ao ponto de partida. Apenas humanos criam artisticamente.

LLOYD LUCKMAN: EU tenho uma objeção aí.

MORTIMER ADLER: Tão cedo?

LLOYD LUCKMAN: Agora mesmo.

MORTIMER ADLER: Agora mesmo.

LLOYD LUCKMAN: Discutindo este ponto em particular, a reação imediata que até eu mesmo tenho a este seu desafio é que nós conhecemos a beleza com que as aranhas fazem suas teias. Nós conhecemos a perfeição de uma colmeia de abelhas. Nós já vimos castores fazendo barreiras de forma engenhosamente excelente. Então, como o senhor pode dizer que apenas o homem cria coisas artisticamente?

MORTIMER ADLER: Minha resposta a esta objeção, seja ela sua ou de qualquer outra pessoa, é, antes de tudo, que eu não estou preocupado com excelência, que é

a maneira com que você está usando a palavra "artisticamente", a excelência da produção animal. Porque é bem verdade que a teia da aranha é muitas vezes mais perfeita, mais sutilmente perfeita do que qualquer tecelagem humana poderia ser. Não se trata da excelência da produção animal, mas da forma com que os animais criam e os humanos criam. Eu digo que os animais criam por instinto e que os humanos criam por arte. Nessa diferença, criadores por instinto e criadores por arte, está toda a diferença entre o homem e o animal, porque animais agem instintivamente, e a arte humana representa a influência da razão humana.

Qual é o sinal de que animais criam apenas por instinto e de que os homens criam por arte? É o de que, dada certa espécie do animal, seja um castor ou uma abelha ou um pássaro, a produção é exatamente a mesma, geração após geração, porque os instintos são os mesmos. Ao passo que na produção humana você encontra uma variedade incrível nos trabalhos de arte de uma tribo para outra, de um século para outro, e, mais do que isso, uma melhora, um aperfeiçoamento da arte.

Recebemos uma carta na semana passada que ilustra perfeitamente esse ponto. Ela vem de Thomas McGurney, que é um estudante do ensino médio em San Mateo. É uma carta extraordinariamente boa. O jovem sr. McGurney cita o eminente naturalista francês, Henri Fabre, um grande estudioso dos insetos, dizendo: "Não há nunca uma melhora na forma com que a aranha tece sua teia durante o período de sua vida. Além disso, a aranha que vive hoje tece sua teia da mesma maneira que seus ancestrais o faziam, centenas ou milhares de anos atrás". Não há melhora no decorrer das gerações. "Isso contrasta", o jovem sr. McGurney diz, "com a forma com que cada homem individualmente aumenta sua habilidade durante seu período de vida em qualquer arte, ou a forma pela qual a raça humana aumenta todas as suas habilidades e artes no decorrer da história humana. Isso mostra um espaço", o jovem sr. McGurney diz, e eu concordo com ele, "intransponível entre o homem e o animal".

Mas há duas outras formas de ver isso. Primeiro, é verdade, Darwin está certo quando diz que animais usam ferramentas rudimentares. Ele descreve macacos usando pedras como armas ou para abrir nozes. E eu mostrei há pouco como um chimpanzé fez uma ferramenta de duas varas de bambu. Sim, é verdade que animais usam ferramentas desse tipo, e, portanto, não é possível dizer que os humanos são o único tipo de animal que usa ferramentas. Mas pense nisto: o homem é o único animal que faz máquinas-ferramentas.

O que é uma máquina-ferramenta? Pense na produção de móveis da Grand Rapids. Pense nas linhas de montagem em que se fazem os carros. Humanos fizeram máquinas e colocaram nelas especificações que estão representadas em uma planta para que a máquina então produza um número indefinível de peças do

mesmo tipo, peças de mobília, de automóveis. Isso mostra que humanos conseguem separar a ideia da coisa sendo produzida da produção individual. Os humanos não só fazem coisas individualmente, eles conseguem passar a criação à máquina, e a máquina produz uma enorme quantidade de coisas. Este é um sinal da arte na produção humana, e aqui podemos ver o entendimento universal do homem, o plano, a ideia, além da instância individual.

Outra questão sobre a produção humana: eu diria que apenas o homem produz trabalhos de belas-artes. Os tipos das coisas a que o sr. LUCKMAN se referiu, a represa do castor, o ninho do pássaro, a colmeia da abelha, essas coisas são práticas e satisfazem às necessidades biológicas. Apenas o homem produz coisas que não satisfazem a nenhuma necessidade biológica. Elas são feitas por prazer, por diversão. Por isso, eu diria que o Homem Cro-Magnon, que viveu há cerca de 25 mil anos nas cavernas do sul da França, e desenhou imagens de uma rena com um pedaço de carvão na parede da caverna, era realmente um humano, porque o Homem Cro-Magnon estava fazendo lá algo estritamente pelo prazer de imitar, e não por nenhuma utilidade biológica na luta pela existência. A criação humana é diferente da criação animal.

APENAS HUMANOS PENSAM DE FORMA DISCURSIVA

Deixem-me avançar para a segunda parte da evidência, sob o tópico "Apenas Humanos Pensam de Forma Discursiva".

LLOYD LUCKMAN: Bem, nesta questão, dr. Adler, o senhor já nos deu algumas evidências muito convincentes, e quando eu falei com os professores a quem o senhor se referiu sobre este ponto em particular, eles enfatizaram que animais resolvem problemas, e resolução de problemas é uma outra forma de expressar inteligência. Quando o senhor fala de inteligência, diz: "Qual é a habilidade deste estudante ou deste animal em resolver um problema?". Então, com ênfase no fato de a resolução de problemas ser a mesma coisa que inteligência, inteligência significando raciocínio, eu diria que animais pensam de forma discursiva.

MORTIMER ADLER: Deixe-me responder a essa objeção, Lloyd.

Percebam o que o sr. LUCKMAN disse. Animais resolvem problemas. Eles com certeza resolvem. Na verdade, todo o raciocínio animal se dá no decorrer da resolução do problema.

Agora, qual é o próximo ponto? Todos os problemas que os animais resolvem são problemas que surgem de necessidades biológicas, problemas que eles precisam resolver para conseguir sobreviver na luta pela existência. E eles os resolvem por tentativa e erro ou por um *insight* perceptivo, do modo como os macacos de Köhler fizeram.

Os homens resolvem problemas assim também. Coloque um homem em um cômodo, tranque as portas, feche as janelas, jogue fumaça por debaixo da porta, grite "fogo", e esse homem, assim que lhe bater o pânico, vai começar a tentar sair do cômodo por tentativa e erro, tentar arranjar uma saída da mesma forma que um animal.

Mas a questão é que os homens pensam de outra forma. Em primeiro lugar, eles pensam sobre problemas que não implicam a menor necessidade de serem resolvidos no que diz respeito às suas necessidades biológicas, à sua luta pela sobrevivência: os problemas de matemática, os problemas de filosofia, os problemas de qualquer ciência teórica ou especulativa.

Em segundo lugar, a maneira como eles pensam sobre esses problemas é bastante diferente. Um animal, quando pensando ou resolvendo um problema, é ativo. Ele usa seus sentidos, seus membros, corre ao redor. Mas um homem pensa de forma diferente. Vocês todos devem ter a imagem do pensador humano. Ela nos é dada pela estátua de Rodin, *O Pensador.* Ao pensarem sobre essa famosa estátua, quero que percebam uma coisa. Existe uma postura do pensamento humano. E o que vemos nessa postura é uma intensa inatividade corporal. Apenas os homens se sentam para pensar sobre o que é importante e não urgente.

Agora, eu disse no começo que apenas os homens pensam de forma *discursiva.* Por que eu disse discursiva? A palavra *discurso* conecta a palavra com a discussão. Eu quis dizer que apenas os homens pensam em palavras, em palavras que são abstratas. Certamente, vocês podem dizer, e eu já lhes disse, que Yerkes descobriu uma linguagem moderadamente elaborada entre os chimpanzés. É claro que macacos conversam entre si, e que os chimpanzés são os tipos mais evoluídos de macaco e que eles conversam uns com os outros. Mas como é a conversa de um macaco? Como são essas 125 supostas "palavras" que o Professor Yerkes descobriu na linguagem dos chimpanzés? Elas são todas apelos emocionais, expressões de necessidade, de dor, de prazer, de raiva, de ódio, de fome, de sexo. Humanos também têm tais apelos. Nós dizemos "oh", "ah", "ai". Isso é como o lamento do macaco. Mas nós também temos linguagem sintática. Ao pensar, nós pensamos em sentenças. E nessas sentenças há palavras que são abstratas, que se referem a coisas que não podem ser percebidas, mas apenas compreendidas. A linguagem humana é a única que é sintática, tem partes de discurso e sentenças. E, acreditem, o dia em que o primeiro macaco ou chimpanzé declarar uma única sentença, uma sentença apenas, eu estarei muito apto a acreditar que há apenas uma diferença em grau entre o homem e o macaco.

APENAS HUMANOS SE ASSOCIAM POLITICAMENTE

Deixem-me ir para o terceiro ponto, o de que apenas humanos se associam politicamente.

LLOYD LUCKMAN: Agora, dr. Adler, quando eu discuti este ponto, obtive uma reação, quase uma reação violenta, em termos de resistência à insinuação de que os animais não se associam. Eles apontaram o instinto coletivo, mas também indicaram a existência, por exemplo, entre insetos, sejam vespas ou térmites ou formigas, de uma hierarquia tremenda, uma estrutura de autoridade. E isso dá a evidência, novamente, o senhor vê, de seus paralelos diretos com as ações humanas. Então, meu desafio é como, diante desse tipo de evidência do lado daqueles que debatem contra o senhor, o senhor pode dizer que apenas humanos se associam socialmente dessa forma?

MORTIMER ADLER: Bem, Lloyd, eu não disse que apenas humanos são sociais. Eu não disse que apenas humanos se organizam em grupos. Obviamente, é verdade o que você diz, e há muitos outros animais que são sociais e se organizam em grupos. Eu disse "apenas humanos se associam politicamente". O homem é o único animal político.

Deixem-me explicar isso. Todos os outros animais que são sociais ou que se organizam em gmpos fazem-no de forma instintiva. A organização da colmeia, ou da colônia de formigas ou da colônia de térmites, são todas organizações instintivas. Elas não mudam de um século para outro, de geração para geração. Mas os humanos formam *pela razão* as convenções, as constituições, as leis, as regras pelas quais eles vivem. E é por isso que em famílias humanas ou estados humanos, em sociedades políticas, há tamanha variedade de uma tribo para outra, de uma cultura para outra, de uma época para outra, de um século para outro.

O homem é o único animal que elabora constituições e leis sob as quais ele vive. Isto é evidência de sua razão e de sua liberdade. Na realidade, em vez de dizer que o homem é o único animal político, o que eu talvez devesse dizer aqui é que o homem é o único animal constitucional.

Há mais alguma objeção, Lloyd?

LLOYD LUCKMAN: Sim, tenho mais uma ou duas objeções, e estas se relacionam com o desenvolvimento, por exemplo, de seres humanos. Pense em uma criança como exemplo. Há um período na vida da criança em que ela não é totalmente racional. E naquele período ela também é humana, E outra questão semelhante se basearia no pobre ser humano que é ou imbecil ou retardado e, portanto, está em um estado vegetativo, que as pessoas dizem que são vegetais. Como o senhor pode chamá-los de seres humanos ou de seres racionais?

MORTIMER ADLER: Bem, acho que em resposta à questão do sr. LUCKMAN, que é uma objeção que muitas pessoas fariam, eu diria que o bebê e o idiota ou imbecil são claramente humanos. E nós os tratamos dessa forma em termos de leis

de assassinato ou das leis em geral referentes ao tratamento de pessoas. Tanto o bebê como o idiota possuem o potencial da razão, mesmo que a razão como capacidade não tenha ainda amadurecido no bebê ao ponto de ser utilizada, e mesmo que, no caso do idiota ou imbecil, exista o empecilho patológico no uso da razão.

Mas deixem-me mostrar isso. Pensem em um bebê e em um porco. Vocês não veem mais razão no bebê do que no porco. Eles agem da mesma forma, mas há esta diferença: o bebê geralmente cresce e se torna um ser humano racional, o porco nunca. Ou pensem no idiota e no animal mais burro. A pesquisa médica moderna é capaz de curar o idiota — nós somos capazes de curar alguns tipos de retardos, por exemplo. E algum dia talvez sejamos capazes de curar a síndrome de Down. Mas o animal estúpido não pode ser curado. Isto mostra no bebê e no idiota a presença do potencial da razão que é ausente no animal, que não tem razão alguma.

Agora, eu gostaria de adicionar algo muito importante para esse ponto em questão. Dizer que o homem é um animal racional não é dizer que os humanos sempre são racionais ou que eles sempre agem racionalmente. Ao contrário, isso é raramente o caso. Um ponto interessante é o de que apenas o homem é irracional. Apenas o homem é irracional. Apenas o homem enlouquece ou se torna neurótico.

LLOYD LUCKMAN: Espere aí.

MORTIMER ADLER: Sim?

LLOYD LUCKMAN: Sobre essa questão de neurose e do homem se tornar neurótico, temos evidências de psicólogos que conseguiram deixar ratos frustrados e neuróticos em seus labirintos, então não são só os humanos que conseguem se degenerar dessa forma.

MORTIMER ADLER: A evidência experimental que o sr. Luckman menciona é muito interessante. E verdade que, nos últimos anos, psicólogos com animais de laboratório, geralmente ratos, às vezes gatos, atormentaram os animais até que estes desenvolvam o que os psicólogos chamam de neuroses. Na verdade, ao criar, por meio do condicionamento do animal, um tipo restrito de conflito de impulsos, o animal cede sob a pressão desse conflito na forma de uma frustração severa que eu admito que pode se parecer com uma neurose. Mas pense nesta diferença. É preciso um psicólogo para dar a um rato algo parecido com uma neurose. Ratos, gatos ou outros animais deixados em paz não ficam dessa forma. Mas seres humanos são muito bem capazes de se tornar neuróticos sem o auxílio de psiquiatras. Na maior parte, esse é o caso. E eu acho que isso é uma evidência memorável da diferença entre o animal racional que pode se tornar irracional, insano, neurótico, e o pobre rato ou gato que necessita do psicólogo para ficar

perturbado.

Na semana que vem vou continuar resumindo as questões. Vou pesar cuidadosamente a evidência dos dois casos. Mas quando eu tiver pesado a evidência dos dois lados, então eu quero ver se consigo lhes mostrar a importância profunda que essa questão tem ou deveria ter para todos nós, tanto teoricamente quanto praticamente, afetando nossas vidas de modo moral, político e espiritual.

10. A Singularidade do Homem

Nesta discussão final sobre o *homem*, gostaria de resumir e avaliar não apenas as evidências de ambos os lados da questão, mas também a importância do tema em si.

No último encontro, comecei relatando-lhes as evidências experimentais no que diz respeito à inteligência dos animais, especialmente o *insight* perceptivo do chimpanzé. Para demonstrar algumas experiências que Köhler fez com os chimpanzés, mostrei-lhes como o animal criou uma ferramenta bruta para buscar bananas, encaixando duas varas de bambu uma na outra para torná-la mais longa. Na verdade, eu me atrapalhei fazendo isso da última vez, assim como o chimpanzé. Bem, é difícil ser um chimpanzé inteligente. Embora tenha praticado, não obtive sucesso.

Então, apresentei evidências para apoiar a concepção do homem como espécie distinta de outros animais que vivem na superfície, e que o homem, e somente o homem, é racional. Apresentei essa evidência em três pontos principais. Deixem-me lembrá-los de quais eles eram: primeiro, que somente os humanos elaboram artisticamente, segundo, que só os seres humanos pensam discursivamente, e terceiro, que apenas os seres humanos se associam politicamente.

APENAS HUMANOS POSSUEM HISTÓRIA

Em conexão com este terceiro título principal, existem dois outros pontos que gostaria de sublinhar agora, já que não houve tempo na semana passada. O primeiro deles é que só a vida humana tem uma evolução histórica. Deixem-me explicar isso. No caso de todos os outros animais, tudo que eles passam de uma geração para outra é uma herança biológica, uma herança física contida no germoplasma. Mas os seres humanos, além de herdar biologicamente de seus antepassados, herdam culturalmente. Há transmissão cultural de uma geração para outra, de ideias e instituições.

A sra. Postei, de Mill Valley, levantou essa questão quando disse: "Não é uma diferença o fato de que o homem seja capaz de deixar para sua posteridade uma coleção de gravações de conhecimento que seu pensamento, experimentação e todas as formas de atividade humana produziram?".

Sim, sra. Postei, esse é precisamente o ponto. Sem tal herança de ideias e

instituições, a história não seria possível. E é por isso que somente o homem tem tal herança, porque o homem, e somente o homem, é um animal histórico.

Isso me leva ao meu segundo ponto adicional: apenas os seres humanos vivem bem ou meramente subsistem. No caso de todos os outros animais, eles têm mais ou menos sucesso na luta pela existência e na questão da satisfação em grau de suas necessidades biológicas. Mas só o homem pode levar dois tipos diferentes de vida. De um lado, o homem pré-histórico, levando uma vida no nível de um animal, e depois o homem que leva uma vida civilizada.

E a razão pela qual o homem ainda hoje pode levar dois tipos diferentes de vida é o fato de que a natureza é composta de duas entidades diferentes: a animalidade e a racionalidade. Isso eu acho que responde à questão levantada pelo sr. John Marlow, de São Francisco — o fato de que o homem tem capacidade para dois tipos de vida. O homem pré-histórico, sr. Marlow, era realmente homem, mas ainda não havia feito algumas das coisas que o homem civilizado faz agora,o homem pré-histórico, todavia, tinha toda a potencialidade para fazê-lo, assim como o bebê, hoje. O desenvolvimento ou maturação da potencialidade não é evolução.

SOMENTE O HOMEM É RACIONAL

Mas o que isso tudo prova? Todas as evidências que dei no último encontro e as de hoje provam o quê? Acho que isso mostra que o homem, e só o homem, é racional.

LLOYD LUCKMAN: Parece-me realmente, sr. Adler, que o senhor vem usando um argumento unilateral. O senhor permitiu que o homem falasse por si mesmo, para assim ser juiz em causa própria. Ninguém perguntou aos animais o que eles pensam sobre isso. E isso me lembrou o comentário de Bertrand Russell, em uma citação muito famosa de John Stuart Mill em seu *Utilitarismo*. Posso lê-la?

MORTIMER ADLER: Por favor.

LLOYD LUCKMAN: John Stuart Mill escreveu: "É melhor ser um humano insatisfeito do que um porco satisfeito. É melhor ser um Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. E se o tolo ou o porco têm uma opinião diferente, é porque eles só conhecem seu próprio lado da questão". Agora, o comentário de Bertrand Russell sobre isso foi: "Ninguém perguntou ao porco como ele se sente sobre isso". Veja, ninguém pediu aos animais que pensassem sobre a diferença entre eles e os seres humanos.

MORTIMER ADLER: Bem, Lloyd, esse ponto me parece ambivalente. O sr. Bickle, de Burlingame, esta semana, enviou-nos um recorte da revista *Time* que informa que o pavilhão de aves da Austrália abrigava pássaros que decoravam

seus próprios ninhos. Você se lembra do que eu disse na semana passada e repeti há pouco sobre somente o homem ser um bom artista e fazer coisas para diversão e não para o uso. Mas de acordo com este recorte da revista *Time,* o investigador de aves Bower diz que: "Às vezes, você pode ver os pássaros do pavilhão se engajarem em pura arte decorativa, exclusivamente para lazer e entretenimento de amigos". Fim de citação. Bem, tudo o que posso dizer é que desejo que nós pudéssemos perguntar às aves por que fazem tanta algazarra sobre os seus ninhos. Aposto que se pudéssemos perguntar ao pavilhão de aves, a resposta que elas dariam ficaria do meu lado da questão, não do lado daqueles que pensam que aves são artistas plásticas.

Parece-me, Lloyd, que o argumento não depende de perguntas de homens aos animais. Ele depende inteiramente da nossa observação, do nosso comportamento e do dos animais. É o comportamento das espécies que nos diz o que os animais fazem. No entanto, esta sua objeção levanta para todos nós, penso eu, um ponto muito importante da lógica.

Evidência negativa é sempre inconclusiva. Nunca podemos ter certeza de que a evidência negativa não é simplesmente o resultado de nossas falhas na observação. No lado positivo, podemos inferir sobre os poderes do homem a partir do que o observamos fazer. Mas, no lado negativo, não podemos estar certos simplesmente pelo fato de que não observamos animais fazendo determinadas coisas que só os homens têm a competência de realizar.

Agora, observem, eu disse que nós não podemos estar certos. Mas certeza não é algo esperado durante a realização do raciocínio científico. Devemos ficar satisfeitos apenas com a probabilidade. E é em termos de probabilidade, das probabilidades de oposição, que agora vou tentar resumir o peso das provas nos dois lados dessa questão de grande importância.

Primeiro, em relação ao corpo do homem. Aqui, deixem-me dizer que a prova me parece ser esmagadoramente em favor da crença de que ele difere apenas em grau dos corpos de outros animais. Isso, apoiado por recentes provas da embriologia e pela descoberta de fósseis, penso eu, tende a tornar altamente provável a hipótese de Darwin sobre a origem evolutiva do corpo humano. Mas, em relação à mente humana, acho que a evidência é igualmente avassaladora, mostrando que é grande a probabilidade de a mente do homem ser diferente em espécie da mente animal.

A inteligência dos animais é uma inteligência sensível, ativa na percepção, na memória e na imaginação. Os seres humanos também têm esse tipo de inteligência, embora muitas vezes tenham menos do que alguns animais não humanos. Frequentemente, os animais têm maior acuidade de percepção do que os seres humanos e uma memória mais eficaz. Mas, embora os animais, por vezes,

tenham um maior grau de inteligência perceptiva, ou informações sensoriais, eles não têm o tipo de inteligência que o homem tem a inteligência abstrata ou racional.

LLOYD LÜCKMAN: Eis duas perguntas sobre isso, dr. Adler. Antes de mais nada, o senhor disse, acerca do corpo do homem, que o fato de ele ser diferente apenas em grau apoiaria a hipótese de uma origem evolutiva, a hipótese de Darwin. Mas se a mente do homem é diferente em tipo, o que isso implica sobre a origem da mente humana? Esta é minha primeira pergunta. Minha segunda pergunta seria, então: Como pode a natureza humana, que é apenas uma coisa, não duas, ter mais de um tipo de origem?

MORTIMER ADLER: Deixe-me responder às suas duas perguntas na ordem em que você as colocou. Primeiro, se não há na natureza nada como a mente humana, nada parecido com ela em grau, então me parece que ela não poderia ter evoluído a partir de coisas naturais por causas naturais. Em sua origem seria necessária a atuação de causas sobrenaturais, da criação divina.

E não vejo nenhuma dificuldade em crer na hipótese de que Deus tenha introduzido um novo princípio para o mundo em um determinado estágio de seu desenvolvimento, transformando o que já existia em um novo tipo de coisa. Assim, por exemplo, pegou um corpo animal e introduziu nele o princípio de uma racionalidade ou de uma alma racional, criando naquele momento o homem. Isso é também o que poderia ter acontecido em um estágio inicial de desenvolvimento da Terra, quando Deus soprou vida em matéria inorgânica.

No último capítulo de A *Origem das Espécies*, Darwin disse: "Não vejo nenhuma razão para que os pontos de vista apresentados neste volume choquem os sentimentos religiosos de ninguém". E ele deixa em aberto a questão sobre os organismos vegetais e animais se desenvolverem ou não a partir de uma ou de distintas formas primordiais criadas por Deus. Então, em seu último parágrafo, em sua última frase, de fato ele diz, e eu cito: "Há grandeza nessa visão da vida com seus diversos poderes tendo sido originalmente sopradas pelo Criador em algumas poucas formas ou em uma só. E que a partir de um começo tão simples infinitas formas mais belas e maravilhosas tenham e estejam evoluindo".

Agora, digo, se Deus, de acordo com Darwin, poderia ter criado os organismos vivos enquanto distintos tipos de matéria inorgânica, Ele também poderia ter criado a mente humana, ou a alma racional do homem, diferente em tipo de todas as formas sensíveis de vida, como existe em outros animais.

Dirijo-me agora à importância desta questão e ao como modo afeta o nosso pensamento. E gostaria de começar por perguntar-lhes algo diretamente. Sua própria mente sobre este assunto é aberta ou fechada? Esta questão é em si uma questão aberta ou fechada para sua mente? Eu sei, por experiência, que muitos

homens e mulheres instruídos encaram tal questão de forma sectária.

MENTES FECHADAS QUANTO Ã NATUREZA E ORIGEM HUMANA

Lembro-me de dar uma palestra sobre este tema na Universidade de Chicago diante de um grande público de estudantes e professores no departamento de ciências biológicas. E fiquei chocado quando descobri, no final da palestra, que a maioria dos estudantes avançados e cientistas no campo da biologia e da evolução nunca antes em sua vida tinham escutado alguém argumentar contra a teoria de Darwin sobre a origem do homem e da natureza.

Somente na última semana dessa série de debates algumas pessoas que foram participar me disseram que nunca tinham ouvido falar de alguém que propusesse algo, sobre a natureza do homem, contra as ideias de Darwin. Isso me pareceu muito triste, essa unilateralidade, essa mente fechada, isso é um dogmatismo injustificado, na minha opinião, perigoso para o espírito de investigação livre e, de acordo com o falecido Alfred North Whitehead, absolutamente contrário ao verdadeiro espírito da própria ciência.

Whitehead nos diz como ele superou tal dogmatismo em sua própria vida quando, na juventude, na virada do século, ficou chocado com o fato de que Newton estava sendo colocado em xeque pelos físicos modernos. Durante séculos as leis de movimento de Newton foram consideradas a última palavra sobre a estrutura do universo físico. Então, neste século, a física moderna mudou tudo. E isso despertou Whitehead de seu próprio dogmatismo. Ele diz: "Nada é mais curioso do que o dogmatismo de autossatisfação com o qual a humanidade, em cada período de sua história, alimenta a ilusão de imutabilidade de suas crenças existentes. Os céticos e os crentes são todos iguais". E acrescenta: "Neste momento, os cientistas e os céticos são os líderes dogmáticos. Tal dogmatismo é a morte da aventura filosófica. O argumento sobre qualquer questão básica não deveria ser cimentado". Certamente, isso se aplica à questão sobre a natureza do homem e sua origem. Assim como Newton, Darwin também pode estar errado.

Eu não espero convencê-los, nesta pequena série de discussões, de que Darwin está errado. Mas gostaria de convencê-los de que a questão em si
está longe de ser fechada, de que há provas de ambos os lados, de que há razão para se pesarem as evidências apresentadas por ambos os lados. Por que existem tantas mentes fechadas sobre este assunto? Parte desse motivo é que a ciência é ensinada dogmaticamente em nossas escolas. Mas acho que há outra razão: o fato de a evolução ser uma das coisas que emanciparam o homem da religião, da crença de que Deus criou o homem à sua própria imagem com uma dignidade e um destino especial, incluindo recompensas divinas e punições. Permitam-me

repetir: incluindo recompensas divinas e punições.

LLOYD LUCKMAN**:** Agora, dr. Adler, sobre este ponto: Isso é apenas uma questão teórica ou também tem um aspecto prático? Na verdade, este problema não é mais prático do que teórico? Isso se refere a emoções e pensamentos humanos, certo?

MORTIMER ADLER: Parece-me que a crença ou descrença de que Deus criou o homem com uma dignidade e um destino especiais tem profundas consequências práticas para a condução da vida — e consequências que muitas pessoas desejam evitar. Mas também tem profundos desdobramentos do tipo que muitas pessoas desejam acolher. E isso me leva à análise da questão em termos práticos, que em certo sentido é meu principal interesse hoje.

O DARWINISMO É INCOMPATÍVEL COM A DIGNIDADE HUMANA

Deixem-me começar esta consideração sobre o assunto em termos práticos pedindo-lhes para encararem um fato comigo. No meio de toda estrutura moral, política, legal, jurídica e religiosa da civilização ocidental está a distinção que todos sabem e usam diariamente: a distinção entre pessoas e coisas. Não há nenhuma dúvida sobre isso. Vocês nunca chamam um sapato de pessoa. Vocês nunca chamam nem mesmo um animal amado de estimação, um gato ou um cão, de pessoa. Vocês sabem a diferença entre pessoas e coisas. E essa distinção não é uma questão de grau, mas de tipo. Vocês não podem dizer que alguma coisa é mais ou menos uma pessoa, ou que é mais ou menos uma coisa. Há uma linha nítida que separa as pessoas das coisas. Agora, essa distinção entre pessoa e coisa é idêntica à distinção entre o homem como um animal racional diferente em tipo, não grau — de todos os outros animais.

Observem as propriedades fundamentais decorrentes de o homem ter uma personalidade, não de ele ser uma coisa. Se o homem não fosse uma pessoa, ele não teria dignidade especial ou condição especial, nem *status* social ou político no mundo. As coisas não têm essa dignidade. As coisas não têm esse *status*. Além disso, todos os direitos e liberdades que exigimos enquanto seres humanos, nossos direitos naturais e jurídicos, nossas liberdades singulares e coletivas, pertencem a seres humanos como pessoas. Não pertencem às coisas. Somente as pessoas têm responsabilidade moral. E a personalidade é a essência da igualdade humana e da superioridade do homem em relação a outros animais.

Fiquemos mais um pouco neste último ponto. Quando a Declaração de Independência norte-americana diz que todos os homens são iguais, isso significa, em sua mais profunda compreensão, que todos os seres humanos são iguais e têm a qualidade, o caráter, de seres humanos. A igualdade é entre as pessoas, bem

como todos os direitos, privilégios e liberdades que vêm nesse pacote. A igualdade humana não deve ser apenas entendida como todos os homens sendo pessoas, mas pela superioridade dos homens sobre os animais, tendo-se em mente que nós somos pessoas e os animais são coisas.

A justiça exige que tratemos os iguais de forma igual e os desiguais de forma desigual. E quando os desiguais são considerados desiguais em tipo porque um é um tipo superior e outro é um tipo inferior, a justiça exige que tratemos esse tipo de desigualdade de modo diferente da desigualdade apenas de grau. Digo que se o homem não é superior em tipo aos outros animais, então as regras da justiça que tratam os homens e os animais de formas diferentes estariam todas erradas. Teríamos de rever todos os nossos padrões para o tratamento de humanos e animais.

Agora nós consideramos os seres humanos como superiores em tipo, e isso nos justifica considerar os seres humanos como fins, e os animais e outras coisas como meio. Porque os seres humanos são iguais em tipo a outros seres humanos, porque todos são pessoas e, enquanto pessoas, iguais umas às outras em tipo. Um ser humano deve tratar outro ser humano como um fim.

Mas suponhamos que os seres humanos fossem superiores aos outros animais apenas em grau, que os seres humanos fossem animais superiores, e os outros animais, inferiores. Assim, então, justificaríamos que os seres humanos tratassem outros animais como meios. E, pelo mesmo princípio da justiça, se há raças superiores de seres humanos, elas seriam justificadas por essa diferença de grau no tratamento de raças inferiores como coisas, explorando-as, escravizando-as e mesmo matando-as. Na verdade, se o homem é diferente do homem somente em grau, e o homem é diferente do animal também apenas em grau, imediatamente, pelos princípios de justiça, não teríamos defesa contra a doutrina de Hitler de raças superiores e inferiores, nem contra a justificativa que ele daria para escravizar, explorar e matar o inferior.

Finalmente, chego ao meu último ponto de importância prática, a validade de três grandes religiões: o judaísmo, o maometanismo e o cristianismo, este em suas duas formas, católica e protestante. A validade destas três grandes religiões depende da verdade da proposição de que o homem é criado por Deus à sua própria imagem com dignidade e destino especiais. Se esta proposição não é verdadeira, então, com honestidade, franqueza e clareza de espírito devemos repudiar o judaísmo, o maometanismo e o cristianismo como mitos ociosos, profundamente e essencialmente falsos.

Não estou pedindo para vocês aceitarem minha opinião de que os princípios básicos de crenças ocidentais morais políticas, legais e religiosas são verdadeiras e de que a visão de Darwin sobre a origem e natureza do homem é

falsa. Mas estou dizendo que você deve se decidir entre essas duas visões. Ambas não podem ser verdadeiras. Você não pode ter as duas coisas. Você não pode manter sua religião, sua política, suas crenças morais e, também, com outra parte de sua mente, manter a visão de Darwin sobre a origem e natureza do homem operando como verdade. Nossas ações devem ser coerentes com nossas crenças. Uma carta da sra. McLord levantou três pontos que eu gostaria de considerar, finalmente. Ela disse: "Por que você acha que é importante tomar partido sobre a questão da origem do homem e da natureza? E como tomar partido influencia o comportamento de alguém? E por que não é suficiente apenas sermos informados sobre as visões opostas das questões?".

Acho que respondi a essas perguntas, mas, para ter certeza, deixem-me repetir esses dois pontos básicos. Nossas ações devem ser coerentes com nossas crenças. Todos nós seremos culpados de hipocrisia se acreditarmos que Darwin está certo e, ao mesmo tempo, continuarmos agindo como se ele estivesse errado: desfrutando dos privilégios da dignidade humana, até mesmo exigindo essas benesses, mas ao mesmo tempo negando os fatos nos quais essa dignidade e seus privilégios são baseados.

11. Como Pensar sobre Emoção

Hoje analisaremos a *grande ideia* da *emoção.* Às vezes, falamos de emoções chamando-as de paixões e, às vezes, as usamos nos referindo aos sentimentos ou sensações. Em qualquer caso, quando falamos de emoções, estamos falando de coisas tais como a raiva, o medo, o amor, a alegria e a tristeza.

A abordagem ao estudo das emoções é muito diferente nos tempos modernos do que era antigamente. Atualmente, as emoções são o objeto da psicologia e da fisiologia. Os fisiologistas e psicólogos estão preocupados sobretudo com a descrição dos fatos das emoções dos homens e dos animais, as condições em que as emoções são despertadas e o curso que elas seguem. Há, claro, uma exceção aqui. Nos tempos modernos, o ramo da psicologia chamado de psicanálise ou psiquiatria está preocupado com as emoções de forma mais prática. Ele se preocupa com a terapia e com a cura de distúrbios emocionais.

Mas, no mundo antigo, não eram a psicologia ou fisiologia que estavam preocupadas com as emoções, mas sim duas outras disciplinas: a ética e a política. Porque, no mundo antigo e medieval — na verdade, quase até os tempos modernos— a preocupação principal com as emoções era de cunho moral. Os fatos sobre as emoções não eram para ser controlados, mas se buscava determinar o que fazer com as emoções, esta era a chave.

EMOÇÕES SÃO AGITAÇÕES CORPORAIS GENERALIZADAS

Ao considerarmos as emoções, vamos adiar por um tempo o problema moral de seu controle e começar nossas considerações com uma discussão psicológica ou uma descrição de fatos sobre as emoções. E não há lugar melhor para começar do que o fato sobre o qual todos, antigos e modernos estudiosos, concordam. O fato é que as emoções ou as paixões não são sentimentos simples como o prazer e a dor, mas muito complexos, que geram distúrbios orgânicos e agitações generalizadas no corpo. Acho que, embora possa soar um pouco estranho, as emoções são agitações que envolvem muitas mudanças profundas nos órgãos internos, bem como na superfície do corpo.

Os antigos sabiam disso, assim como os modernos. Aristóteles, no início de seu estudo sobre as emoções, estava perfeitamente consciente de que um objeto não alça voo a menos que o coração se mova. E depois, na Idade Média, Tomás de Aquino deixa claro que as paixões só ocorrem quando há mudança corporal

generalizada. Ainda um pouco mais tarde, muito antes dos tempos modernos, o grande médico e fisiologista inglês William Harvey, o homem que publicou o trabalho sobre a circulação do sangue, diz: "Em quase todos os estados alterados do apetite, da esperança ou do medo, nosso corpo sofre: há mudanças no rosto, e o sangue parece ficar mais claro e menos espesso. Com raiva, os olhos são de fogo, e as pupilas ficam contraídas". Ele estava errado sobre isso, pois com a raiva as pupilas se dilatam. "Quando o pudor e a vergonha agem, as bochechas ficam permeadas por um roseado claro. Com o medo, o rosto fica pálido."

Sabendo que as emoções eram generalizadas perturbações orgânicas ou corporais, os antigos concluíram que duas outras coisas vinham como consequências. Uma das razões pelas quais a palavra paixão é usada como sinônimo de emoções é que ela significa exatamente o oposto da ação. Quando ficamos emotivos, estamos sofrendo algo que nos ataca. Na verdade, uma emoção é uma paixão no sentido de o corpo ficar passivo diante de algo que o afeta, algo de fora, algum objeto causando mudança corporal. E o outro fato que é uma consequência desse entendimento das emoções e das profundas alterações orgânicas é que só os homens e os animais podem sofrer emoções. É errado atribuir emoções a Deus. Quando se diz que Deus está zangado, a declaração não pode dizer que Deus sofre a emoção da raiva, pois, nenhum ser puramente espiritual pode ter uma emoção. Emoção é uma perturbação do corpo.

Os modernos criaram novas discussões em cima deste fato. E essa reviravolta na história está associada aos nomes de William James e de um psicólogo alemão chamado C. G. Lange. É a chamada teoria de James-Lange das emoções. William James, em sua grande obra sobre a psicologia, disse: “Nós não fugimos porque sentimos medo. Pelo contrário, sentimos medo porque fugimos". Deixe-me ler a afirmação que James faz: "A experiência emocional nada mais é do que o sentimento das mudanças corporais que se seguem logo após a percepção do fato excitante". O senso comum diz que ao encontrarmos um urso ficamos com medo e então fugimos. Mas, de acordo com William James, não corremos porque temos medo, nós sentimos medo porque estamos tremendo e fugindo.

Tanto James quanto o "senso comum" estão certos em cada um dos sentidos que apresentam. Nos tempos modernos se fez uma ótima adição a esse entendimento das emoções. No laboratório psicológico e de fisiologia, grandes esforços foram feitos para se estudarem com muita precisão e gravarem as mudanças do corpo sob excitação emocional.

Espero que vocês me autorizem a falar de meu próprio trabalho nesse sentido. Quando jovem, passei grande parte do meu tempo no laboratório de psicologia fazendo um trabalho experimental em psicologia e fisiologia. E uma das coisas que estudei foi a fisiologia das emoções. Deixem-me descrever resumidamente o

tipo de experimento realizado. Durante a mudança emocional, excitação emocional, há uma alteração na velocidade dos batimentos cardíacos, na velocidade e profundidade da respiração, na pressão arterial, na forma como o sangue é distribuído por todo o corpo, no tamanho das pupilas e em todas as secreções internas e externas. As glândulas sudoríparas, por exemplo, começam a agir vigorosamente, e a glicose é derramada no sangue junto com a adrenalina. Todas essas mudanças ocorrem durante a excitação emocional, e em um experimento de laboratório é possível usar um ser humano e anexar vários instrumentos a ele, de modo que quando disparamos um tiro atrás do sujeito, ou passamos uma jiboia em volta de seu pescoço, temos uma reação emocional, e todas essas várias mudanças corporais são registradas.

O que descobri de surpreendente, e que tem sido verificado muitas vezes desde então, é que em todas as emoções, no medo ou na raiva, no amor ou no choque, em qualquer excitação emocional intensa, todas as mudanças corporais são exatamente as mesmas. Quando a excitação emocional ocorre, essas reverberações corporais também são disparadas. Bem, então você pode perguntar: "Ora, por que sentimos raiva de forma diferente de quando sentimos medo ou amor?" A resposta é que a diferença não está no sentimento da mudança corporal, mas no objeto ao qual estamos reagindo, ela está no sentido da emoção e nos sentimentos de dor e prazer que a acompanham. São essas três coisas, não a mudança interna fisiológica real, que nos fazem sentir excitação emocional como sendo de uma espécie diferente — de raiva, ou medo, ou amor, ou alegria, ou tristeza.

EMOÇÕES SÃO INSTINTIVAS

O que acabo de dizer torna-se mais claro quando as emoções são entendidas como partes de um processo psicológico mais complexo. As emoções são a fase intermediária de um padrão de resposta instintivo triplo, que sempre se origina com a percepção de algum objeto e termina com algum tipo de movimento corporal ou ação ostensiva.

Um homem percebe algum objeto em seu campo de visão, esse objeto excita a emoção da raiva, e ela termina quando seus braços e pernas fazem movimentos que estão envolvidos com o ato de lutar. Mas entre o início dessa reação distinta, que começa com a percepção do objeto de ódio e termina no momento que o homem fecha os pulsos e se coloca em posição de briga, há uma resposta emocional no interior dele. Essa resposta emocional tem dois aspectos: um é o aspecto do impulso que tende a motivar seu corpo e fazê-lo querer lutar, e, ao mesmo tempo, a raiva é a sensação que resulta dos movimentos de briga.

Agora, quando digo que as emoções são instintivas, que são partes de um processo complexo e instintivo, quero que entendam o significado da palavra *instinto.* As coisas que são instintivas em nós não foram aprendidas. E as emoções são tão naturais quanto as sensações. Por exemplo, você não tem que ensinar uma criança a ver o azul. Se o olho da criança está aberto e ela tem visão normal, na presença daquela cor a criança vê azul automaticamente. Não há necessidade de ensinar a criança a temer. Dados certos objetos para que a criança reaja de modo instintivo, ela imediatamente sente medo. Não há aprendizagem envolvida.

Em animais, os padrões instintivos que envolvem emoções são, muitas vezes, bastante complexos. Pense por um momento na reação instintiva do gato com um rato, não há aprendizagem envolvida. Isso é um padrão muito elaborado de resposta. Da mesma forma, a reação da ovelha diante de um lobo será de medo e fugir. Assim que ela percebe o lobo, o cheiro dele, a ovelha começa a ficar com medo e a fugir.

Mas em seres humanos as respostas instintivas são reduzidas a algumas poucas coisas e elas são extremamente simples. Por exemplo, no caso do bebê humano, a resposta instintiva no conteúdo emocional da raiva pode ser produzida pela criança que está sendo segurada à força no colo. A retenção do corpo da criança faz com que ela sinta raiva e se agite furiosamente. Ou o bebê humano sente medo depois de duas estimulações: um barulho muito alto que o faz chorar e ter medo, e a perda de apoio. Estas são as duas únicas reações instintivas de um bebê humano que desencadearão emoção e medo.

Embora as emoções sejam instintivas no homem no sentido de não precisarem ser aprendidas, elas não estão livres de alterações. Na verdade, estão sujeitas a muitas alterações adquiridas. Ao contrário dos animais inferiores, entre os quais há pouco treinamento e aprendizagem emocional, pouca modificação das emoções no curso do crescimento e experiência de um animal específico, os humanos aprendem muito no campo das emoções.

Muitas coisas são adquiridas através da experiência e da mudança do caráter de respostas emocionais de um adulto, em comparação com o que era na infância ou adolescência. Por exemplo, conforme crescemos, adquirimos medo de certos objetos, um medo que não era instintivo em nós desde o nascimento. O medo que as pessoas têm de lugares altos, o medo de certos cheiros, o medo despertado por certas visões, esses não são instintivos, mas aprendidos ao longo da vida. Eles vêm com a experiência, de modo que há alguma modificação das emoções ao lado da percepção.

À medida que crescemos, passamos por vários tipos de treinamento social no lar, em nossas comunidades e na escola, aprendemos a controlar nossas reações

emocionais e a mudar a direção de nossa ação. Nós, na verdade, muitas vezes inibimos a emoção, não a deixamos sair tão facilmente como uma criança deixa.

Não choramos do modo como as crianças choram nem fazemos o tipo de birra que as crianças fazem. Este é o controle de uma resposta emocional que vem com crescimento e treinamento. E dessas duas maneiras, pelo lado da percepção e da ação, as emoções do adulto diferem das da criança, e há uma grande discrepância individual entre cada pessoa devido às suas experiências e formação. A coisa surpreendente sobre adultos humanos, em oposição ao adulto de qualquer outra espécie, é que existe grande diferença individual de uma pessoa para outra: o caráter, a intensidade e o padrão geral de sua vida emocional. Algumas dessas alterações ou modificações resultam de um treinamento, e algumas delas são apenas frutos da experiência.

DUAS VISÕES OPOSTAS DAS EMOÇÕES HUMANAS

Este fato — de que os seres humanos têm uma vida emocional sujeita a educação ou formação, e que ela pode ser modificada pela experiência levanta um problema moral fundamental e, do ponto de vista da psicanálise, um problema médico. Ele é simples: O que deve ser feito sobre as emoções no processo de formação dos seres humanos? Enquanto os seres humanos crescem, o que deve ser feito a respeito de suas emoções? Como elas devem ser treinadas ou controladas? Voltemos agora a esse problema.

Aqui há duas visões fundamentalmente opostas sobre o que o homem deve fazer com suas emoções. O que é comum a ambas é que elas enxergam o homem como tendo um conflito fundamental entre a razão e as paixões, entre a maior e a menor natureza do homem, entre sua racionalidade e sua animalidade. Mas uma dessas perspectivas diz respeito às emoções, porque elas são o aspecto animal do homem, o ruim, e recomenda-se que as emoções sejam expurgadas, eliminadas, extirpadas da vida humana. A outra visão respeita as emoções como sendo algo natural e humano, não sendo, assim, o homem nem bom nem mau, mas capaz de escolher um rumo de acordo com a maneira com que as emoções são controladas ou usadas quando postas em prática na vida moral.

Agora, o primeiro ponto de vista o que olha para as emoções como algo ruim tem como princípio básico a convicção de que a boa vida humana é a vida *puramente* racional. E para ser uma vida puramente racional, ela deve implicar a eliminação ou a evasão da emoção. Esta visão é extremamente prevalecente em certas religiões místicas do Oriente, mas não é tão frequente ou predominante no Ocidente. Na verdade, existem apenas três bons exemplos ou expoentes dessa visão no Ocidente: os estoicos romanos, Espinosa e Immanuel Kant.

Deixem-me ler o que eles têm a dizer sobre o assunto. Os estoicos dizem: "Não se renda às persuasões do corpo e nunca seja dominado pelo movimento dos sentidos ou do apetite. Pois viver bem é realizar o dever e anular todos os desejos contrários ou inclinações emocionais".

Então, muitos séculos depois, o filósofo Espinosa disse: "Quando um homem é governado por suas paixões, ele está na servidão". É isso o que Espinosa quer dizer com "servidão humana" naquela frase famosa do livro *Ética,* no qual ele explica que a escravidão é a servidão do homem às suas paixões. Ele disse:

> Quando um homem é governado por suas paixões, ele vive na servidão. Pois um homem sob controle das paixões não é seu próprio mestre, mas sim dominado pela sorte, de modo que muitas vezes é obrigado a seguir o pior caminho pensando que havia escolhido o melhor. Um homem livre é aquele que vive segundo os ditames da razão. A liberdade humana insiste na vida da razão e na vida mais pura e racional possível.

Finalmente, Immanuel Kant, filósofo alemão, diz: "Uma ação realizada a partir do dever deve excluir totalmente a influência de toda inclinação corporal ou emocional. O dever consiste em obedecer à lei moral à qual devo seguir mesmo até a frustração de todas as minhas inclinações".

Deixem-me resumir isso. Os estoicos, Espinosa e Kant recomendam uma política de atrito em relação às paixões. A força das paixões deve ser atenuada ou mesmo destruída na vida humana, a fim de emancipar a razão de sua influência e de nos proteger da vontade de sua sedução. E, de acordo com esses pensadores, nada está perdido, mesmo que, como resultado, as emoções se atrofiem e sequem completamente.

A visão oposta tem um caráter completamente diferente. Aqui, as paixões ou as emoções são consideradas como tendo um lugar natural na vida humana, e, portanto, o objetivo não deve ser livrar-se das emoções ou eliminá-las totalmente, mas mantê-las em seu lugar. As paixões devem existir para servir aos propósitos da razão, livres de excessos e direcionadas suas energias para uma boa utilização no decorrer da vida moral.

Esta segunda visão é aquela em que o mesmo fato fundamental é reconhecido. Há no homem um conflito básico entre razão e paixão, entre sua natureza superior e inferior. Mas este segundo ponto de vista não entende que o conflito deva ser resolvido através da eliminação completa das emoções. Pelo contrário, a boa vida é aquela que pode ser vivida de forma não puramente racional, mas somente de acordo com a razão. Em uma vida na qual as emoções desempenham um papel importante, mas estando sob controle ou moderadas, haverá espaço para o

pensamento racional e os princípios racionais. Assim, as próprias emoções e sua energia teriam algum papel a desempenhar na vida moral de um homem.

Deixem-me ilustrar este ponto de vista com a teoria de Aristóteles sobre as virtudes morais. As virtudes morais são, segundo ele, nada além de bons hábitos emocionais. De acordo com Aristóteles, o problema não está no medo, já que ele não é bom nem ruim, mas sim no temor em relação às coisas erradas ou temer as coisas em excesso, ou temê-las na hora errada ou no lugar errado. Um homem emocionalmente controlado é uma pessoa que ainda tem medos, mas teme as coisas certas no momento certo, em quantidade certa e de maneira certa. E aquele que tem o medo sob controle é um homem corajoso. Seria errado pensar no homem corajoso como um homem sem medo. Pelo contrário, o homem corajoso é aquele que tem medo, mas o controla.

Quais são os vícios aqui? Covardia, que é temer as coisas erradas, e imprudência, que é não temer o suficiente ou não ter medo quando se deve. E o mesmo pode ser dito de outra virtude fundamental, a temperança, que é a moderação do apetite ou desejo. Novamente, os extremos são: não ter vontade suficiente ou possuir desejo excessivo. Isso representa que as emoções estão fora de controle e, portanto, viciosas, ao passo que a virtude da temperança é um controle adequado do apetite ou desejo.

Esta não é apenas uma visão antiga de Aristóteles, é uma visão que um grande psicólogo moderno, Freud, também compartilha, embora Freud fale disso na medicina, e não em termos morais. Por exemplo, quando Aristóteles fala sobre razão e paixão ou razão e emoção, Freud fala sobre o *ego* e o *id*. Quando Aristóteles fala sobre a virtude e o vício, Freud fala sobre a saúde, a personalidade integrada e os neuróticos. Mas, na maioria das vezes, Freud está dizendo a mesma coisa que Aristóteles. Pois, segundo Freud, a saúde mental, tendo um caráter adulto, vem do controle das emoções, e não de seu livre reinado.

Eu disse que Freud usou as expressões ego e *id*. O que ele quer dizer com o ego? Ele diz: “O ego representa a razão e a prudência, e o ego tem a tarefa de representar o mundo exterior". E o *id* significa a paixão indomável, a fonte da vida instintiva. Freud diz muito claramente, e eu cito textualmente que: "É fora de questão que parte do tratamento psicanalítico deva consistir no aconselhamento para viver livremente, expressar-se, dar rédea solta às emoções". Ele assinala: "Isso de dar vazão a todas as emoções sem levar em conta as demandas da sociedade ou da realidade é retroceder à infância".

Onde os moralistas falam da necessidade de regular ou moderar as paixões ou desejos emocionais, Freud usa uma terminologia ainda mais surpreendente. Ele diz que é necessário domesticar as emoções. E como se as emoções fossem uma

besta que deveria ser treinada ou adestrada. A noção de Freud de crescer é uma noção de domesticar as paixões, como seria treinar um animal para servir aos fins da vida humana.

Agora, há outro ponto para o qual gostaria de chamar a atenção. Para Freud, o homem age de forma razoável quando usa a razão, o que ele chamaria de principio de realidade, para controlar suas emoções. Nesse caso, a razão, o principio racional, está na relação adequada com as paixões ou as emoções. Mas se um homem age de forma infantil, e isso significa, para Freud, neuroticamente, porque em vez de controlar suas emoções pela razão ele as deixa seguir seu próprio caminho e em seguida racionaliza, a razão vem, mas através da racionalização, dando uma aparência de racionalidade à sua conduta. Tal racionalização é neurótica e infantil, e não é o que Freud quer dizer com o ideal de um adulto ou de uma vida razoável.

AS PAIXÕES E O PECADO ORIGINAL

Temos considerado o problema central, um problema moral sobre as emoções, que é a questão de como elas devem ser treinadas e desenvolvidas, controladas no decurso da vida humana. O problema moral tem um interessante aspecto teológico que está ligado à doutrina cristã do pecado original. Deixem-me resumir os pontos essenciais da doutrina cristã do pecado original.

Antes de mais nada, ela está conectada ao pecado que Adão cometeu no início dos tempos, quando desobedeceu ao mandamento de Deus para não comer do fruto do conhecimento do bem e do mal. E, em consequência do pecado por parte de Adão, segundo a doutrina cristã do pecado original, toda a raça humana herdou seu pecado e sofre suas consequências, que são nossa natureza decaída e pecaminosa. A questão realmente importante aqui é: Qual é a diferença entre a natureza de Adão antes de pecar e a natureza atual do homem, essa natureza decaída ou pecaminosa do homem atual? De acordo com a doutrina cristã, a diferença está, mais do que em qualquer outra coisa, na relação alterada a a razão e as paixões, entre a razão e as emoções na vida humana e na constituição do homem.

Antes de Adão pecar, a natureza inferior obedecia à natureza superior. As paixões eram perfeitamente obedientes à razão e estavam sob controle. Quando o homem estava em um estado de inocência, havia uma perfeita harmonia, sem conflitos na natureza dele,e, como dizem os teólogos, ele tinha graça sobrenatural. Mas o homem decaído sofre, de acordo com a doutrina cristã, as consequências do pecado original,há um conflito entre a razão e as paixões. As paixões já não obedecem à razão perfeitamente ou sequer desfrutam de harmonia com a ela. Elas

ficam fora de controle. E é por isso que precisamos cultivar as virtudes morais para formar bons hábitos de sentimentos, bons hábitos de emoção, para assim colocar as paixões sob controle,ou, como diria Freud, para domesticá-las.

Deixem-me resumir isso tudo lendo uma passagem do grande teólogo cristão Tomás de Aquino:

> Desde o princípio, o homem foi tão moldado que, tão logo sua razão ficou sujeita a Deus, não apenas seus poderes mais baixos o serviram sem entraves, mas não houve nada em seu corpo que atenuasse a sujeição deste corpo à sua alma. Mas mal sua razão se voltou contra Deus por desobediência, seus poderes mais baixos logo se rebelaram contra a razão, e seu corpo tornou-se sujeito a sofrimentos que agem contra a vida que ele recebe da alma.

12. Como Pensar sobre Amor

Hoje começamos com a discussão da grande ideia do amor, e vamos tratar desta ideia nas semanas seguintes sob os temas principais: Os Tipos de Amor, Amor como Amizade, Amor Sexual, e A Moralidade do Amor.

Para começar, estamos preocupados com estas questões: o amor e o desejo são a mesma coisa ou são distintos? O amor existe separadamente do desejo, e o desejo, separadamente do amor? O amor pode nascer do desejo, ou o desejo, do amor?

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler?

MORTIMER ADLER: Sim?

LLOYD LUCKMAN: Tenho outra pergunta que pode sair um pouco da questão, mas eu poderia fazer?

MORTIMER ADLER: Por favor.

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler?

MORTIMER ADLER: Sim?

LLOYD LUCKMAN: Bem, semana passada, quando eu estava discutindo este problema com algumas pessoas, elas ficaram um pouco confusas com a ideia do amor e a referência ao amor como uma "ideia". Entenda, elas preferem pensar no amor como algo a ser experimentado ou algo que você sente ou sofre, em vez de uma ideia. Se elas não querem pensar sobre isso, como o senhor responderia a isso?

MORTIMER ADLER: Bem, Lloyd, a mim me parece que o amor é ambos. Afinal, impostos são uma coisa que você paga, sofre, reclama, mas você também pode pensar sobre impostos. As pessoas escreveram teorias sobre impostos. O mesmo vale para o amor, há uma teoria sobre o amor. Eu acho que os grandes livros mostram isso de maneira muito significativa.

Há dois tipos de *grandes livros* sobre *amor*. De um lado, há os livros teóricos ou analíticos, escritos por cientistas ou filósofos, de outro, há as histórias de amor e de amantes, escritas por poetas e historiadores, e são esses livros, estes últimos, que contêm a experiência indireta do amor. Deixe-me ilustrar isso indo até os poetas e tomando deles os exemplos célebres de amor e de amantes.

Eu gostaria de começar com um que vocês todos conhecem o amor de Páris e Helena. Vocês se lembram de que Páris veio de Troia, visitou o Rei Menelau e raptou sua esposa Helena, levou-a para Troia, e ela ficou famosa como Helena de Troia. Essa história da abdução de Helena lembra-nos a todos, é claro, da Guerra

de Troia, como foi contada no grande épico de Homero, *A Ilíada*.

Outro exemplo de amor é o amor de Aquiles, o grande guerreiro grego que se amava tanto, e era tão orgulhoso, que ficou amuado em sua tenda por quase todos os nove anos da guerra até que seu amigo querido Pátroclo, a quem ele amava muito, foi morto por Heitor na batalha, então esse amor superou seu grande amor por si mesmo, seu orgulho ferido, e ele avançou, lutou com Heitor e vingou Pátroclo.

Bem, vamos comparar esses amores, o amor de Páris e Helena ou o de Aquiles e Pátroclo, com alguns outros amores, os amores, por exemplo, de Romeu e Julieta. Nada podia manter Romeu e Julieta separados, nem mesmo no momento da morte. Romeu, antes daquele momento, disse à Julieta: "Minha generosidade é tão ilimitada quanto o mar. Meu amor, tão profundo, mais eu dou a ti, mais eu tenho, pois ambos são infinitos".

Agora, compare esse amor, o amor de Romeu e Julieta, com o amor de Dante por Beatriz. A lenda, como conhecemos, diz que Dante viu Beatriz apenas uma vez em sua vida. E mesmo a tendo visto somente uma vez, ele a amou para sempre, idealizando-a, quase a reverenciando.

Compare o amor de Dante por Beatriz com esses dois outros amores: o amor de Otelo por Desdêmona. Esse amor termina, como vocês sabem, no trágico destino de Desdêmona, pois em um acesso insano de ciúmes, ciúmes insanos de amor, Otelo a mata. E quando ele a mata, ele confessa ao mundo que ele a amava sabiamente, mas não demais. Eu errei, ele a amava não sabiamente, mas demais.

Compare estes amores, o amor de Romeu e Julieta, o amor de Otelo e Desdêmona, com ainda outro amor, o amor de Cordélia, a boa filha do Rei Lear, por seu pai. O amor de uma criança por um pai é certamente um tipo diferente de amor. E enquanto você pensa nesse tipo de amor, pense também no amor dos patriotas por seu país, homens que morrem, oferecem sua vida por seu país. Ou pense no amor dos mártires cristãos, os mártires, que por amor a Cristo, ofereceram sua fé em Deus e o amor que a acompanha, permitiram ser jogados aos leões nas arenas de Roma.

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler?

MORTIMER ADLER: Sim?

LLOYD LUCKMAN: O senhor se lembra de que disse agora há pouco que está preocupado hoje com a diferença entre o amor e o desejo e que o senhor nos apresentaria alguns casos, exemplos de amores famosos e amantes famosos?

MORTIMER ADLER: Sim.

LLOYD LUCKMAN: Todos esses exemplos são de amor ou alguns deles são de desejo e não de amor?

MORTIMER ADLER: Eles são todos de amor, mas não são todos do mesmo tipo.

A diferença principal, na verdade, nesses tipos de amor que eu acabei de exemplificar mais ou menos, está nas suas relações com o desejo. E talvez a melhor forma de explicar ou começar a explicar a diferença de tipos de amor é falar brevemente sobre a diferença entre duas teorias sobre o amor uma teoria que relaciona o amor com o desejo e uma teoria que admite que uma parte do amor pode ser desejo ou algo parecido, mas que há outro tipo de amor que é distinto ou separado dele.

AMOR COMO DESEJO

A primeira teoria, a teoria da qual todo mundo possui algum conhecimento, é a teoria que diz que o amor é desejo ou que o amor possui suas raízes no desejo. Amar é desejar, e, de acordo com essa teoria, todo amor é amor erótico, carnal ou sexual.

No mundo antigo, é possível encontrar evidência dessa concepção do amor na mitologia comum da Grécia e de Roma. Vocês todos sabem quem era a deusa do amor. Ela era Vênus. E o que vocês sabem de Vênus mostra que ela não representava o amor, mas o amor sexual, o amor entre o homem e a mulher. Também é significante que o filho de Vênus, Cupido, é chamado de Cupido, pois esse nome indica o caráter de Vênus. *Cupido,* a palavra *cupid,* o nome Cupid, vem da palavra latina, *cupiditas,* da qual temos a palavra inglesa *cupidity*, que significa "desejo intenso". Este fato na mitologia mostra-nos como os antigos pensavam que o amor estava relacionado a um desejo intenso.

Deixem-me ir para outra evidência do mesmo fato.

Lucrécio, um grande poeta romano, sentiu que Vênus e o amor que ela representava eram uma coisa assustadora, que os homens fariam bem em evitar, pois de todas as coisas que pudessem atormentar o homem, esse tipo de amor, mais que tudo, destruía a paz de espírito.

Deixem-me ir às palavras de Lucrécio sobre este assunto em uma de suas passagens mais famosas, na qual ele declara uma grande ofensiva contra o amor. Lucrécio diz:

> Vênus deve ser completamente banida, pois uma vez que seus dardos tenham ferido os homens, as espadas ganham força e putrefazem enquanto alimentam. Dia após dia, a loucura cresce e a miséria se torna pior. Esta é a única coisa da qual quanto mais temos, mais nossos corações queimam com um desejo amaldiçoado. Quando o desejo de encontro é saciado, o antigo frenesi volta a eles.

Ele conclui, dizendo: "Evitar ser atraído às engrenagens do amor não é uma tarefa tão difícil quanto ser pego em um trabalho árduo, para destroçar e cortar as fortes amarras de Vênus".

Essa concepção do amor percorre toda a tradição da ciência moderna, especialmente a psicologia moderna. É possível encontrar o começo disso em uma obra do século XVII pelo físico Gilbert, que escreveu o primeiro livro sobre magnetismo. Neste livro sobre magnetismo, Gilbert fala do amor do ferro pela magnetita, o amor dos pedaços de ferro pelo ímã.

Deixe-me mostrar a vocês o que Gilbert tinha em mente. Aqui estão alguns pedaços de ferro. Se eu seguro o papel aqui e então o ímã, olhem o que acontece com os pedaços de ferro. Eles são pegos pelo ímã e atraídos atrás dele, puxados, como se fosse pela linha de força mais intensa, atraídos pelo movimento do ímã. Agora, o que há de interessante nisso é o comentário que, séculos depois, William James faz — um comentário que, por sinal, conecta os pedaços de ferro e o ímã com a história de Romeu e Julieta. William James diz: "Romeu quer Julieta como o ferro quer o imã. E, se nenhum obstáculo intervier, ele vai em direção a ela como que por uma linha reta. Mas Romeu e Julieta, se uma parede é construída entre eles, não ficam apertando estupidamente os rostos contra os lados opostos, como o ferro faria, perseguindo o imã".

Finalmente, é claro, como todos sabem, esta concepção de amor é consagrada por Sigmund Freud. A teoria de Freud é de que todo amor é amor sexual ou sublimações de amor sexual. Deixem-me dizer isso nas palavras de Freud. Ele diz: "O núcleo do que queremos dizer por amor consiste em amor sexual com a união sexual como meta. Nós não separamos de um lado o amor-próprio e do outro o amor pelos pais ou pelas crianças, pelos amigos e pela humanidade em geral, e também a devoção pelas ideias abstratas". Todas essas tendências, de acordo com Freud, "são expressões da mesma força instintiva, a força instintiva do sexo".

AMOR INDEPENDENTE DO DESEJO

Agora, deixem-me ir para a segunda teoria do amor, que diz que algum amor é certamente amor sexual, mas que há outros tipos de amor que são distintos de sexo e que são separados do desejo sexual. É possível encontrar esta teoria nos capítulos ou livros de Aristóteles sobre amizade em *Ética*, quando ele reconhece que alguns tipos de amizade se baseiam no desejo. Mas ele diz muito claramente que esses tipos de amizade não são amor verdadeiro. Eu vou tratar melhor dessa distinção de Aristóteles na semana que vem. Mas eu quero dizer agora que a forma pela qual ele exemplifica o amor verdadeiro, em oposição a uma amizade

baseada no desejo, é o amor de um pai pelo filho ou o amor de um patriota por seu país.

Na verdade, se qualquer um de vocês pensar no que um patriota faz quando entrega sua vida por seu país, verá um exemplo de amor que é bastante diferente do amor sexual ou do amor erótico enraizado no desejo. Ou pensem no amor a Deus, o amor que é chamado de amor cristão. Pensem, por exemplo, na palavra que conhecemos do Evangelho segundo São João, quando São João diz-, “Deus é amor, e aquele que reside no amor reside em Deus, e Deus nele". Ou pensem na lei do amor, que é a lei cristã do amor, os dois preceitos da caridade o primeiro, Ama a Deus com todo o teu coração e toda a tua alma, e o segundo, Ama a teu próximo como a ti mesmo.

OS TIPOS DE AMOR

LLOYD LUCKMAN: Sabe, dr. Adler, enquanto eu o ouvia, perguntava-me por que o senhor usa a mesma palavra para essas coisas que são tão diferentes. Não é isso que causa tanta confusão? Eu acho que se o senhor usasse nomes diferentes para coisas diferentes, nós reconheceríamos isso e teríamos mais de uma ideia aqui, talvez duas ou três ideias em vez de uma.

MORTIMER ADLER: Bem, a mim me parece que uma questão de palavras não resolve, mas a questão de palavras, os nomes do amor, é interessante. Os gregos tinham três nomes, e os romanos tinham três nomes distintos ou três tipos diferentes de amor. Em grego, há a palavra *eros*, que significa "amor erótico". Em inglês, a palavra *erotic* vem dela. E o segundo tipo de amor, em grego, é chamado de *phileo*. Esta é a palavra que possui como sua raiz, que é a raiz de palavras como "filantropia" ou "filosofia", o amor pela humanidade ou o amor pela sabedoria. E a terceira palavra em grego é *agape*. Indo para o latim e traduzindo agora, o equivalente em latim de agape é *caritas*, que, em inglês, é *charity*, que significa "o amor de Deus", o mesmo que agape significa em grego. E o equivalente latino de phileo é *amicitias*, que significa "amor amigável". Do inglês, temos a palavra *amicable*, ou amigável. E o equivalente latino de eros é a palavra amor, que, é claro, nós usamos quando dizemos que jovens são amorosos, estão apaixonados eroticamente.

Nós não temos três palavras em inglês, mas o que temos de fazer em inglês é batizar os diferentes tipos de amor usando frases. Assim, nomeamos os três tipos de amor ao dizer amor erótico, carnal ou sexual, que é o primeiro tipo, o segundo tipo é o amor amigável, fraternal ou benevolente, e o terceiro tipo é o amor caridoso ou divino.

Mas a nomeação dos tipos diferentes de amor não resolve o problema. Na verdade, apenas chama nossa atenção para o problema. O problema, como eu o vejo, é: Como são os diferentes tipos de amor relacionados um com o outro? Como eles diferem? Como o primeiro tipo de amor, o erótico, carnal, sexual, difere dos outros em particular? E mesmo a pergunta mais difícil: Se eles diferem, como são essencialmente o mesmo, ou seja, em essência, o mesmo enquanto variedades de amor, mesmo sendo tipos diferentes de amor?

É um problema difícil, e eu gostaria de lhes propor uma forma de resolvê-lo. Eu gostaria de lhes propor um experimento de raciocínio sobre o amor. O experimento requer que vocês construam comigo um mundo imaginário, um mundo sem sexo, um mundo sem gênero, um mundo sem macho ou fêmea, sem os processos normais de reprodução, um mundo no qual tudo seria o mesmo, mas sem o sexo, ou talvez não exatamente o mesmo, já que boa parte da publicidade seria diferente um mundo sem sexo, que podemos contrastar com o mundo real no qual vivemos, para podermos ver e compreender um pouco melhor como o amor é distinto e separado do desejo.

Agora, deixem-me continuar de uma só vez e pedir a vocês, mesmo que seja difícil imaginar, que construam agora mesmo em suas mentes um mundo sem sexo. Perguntem a si mesmos: Haveria *desejo* nesse mundo? O desejo existiria nesse mundo? Haveria amor nesse mundo? E se houvesse tanto amor quanto desejo nesse mundo, eles seriam distintos?

Deixem-me responder à primeira pergunta: Haveria desejo nesse mundo sem sexo? É claro que haveria. Os homens sentiriam fome, sede, frio, cansaço. Eles sentiriam emoções ou paixões como fúria e medo, que são desejos. E podemos ver, em termos de desejos, como é um desejo. Deixem-me pegar a fome, que me parece sempre um protótipo de todos os desejos corporais. Quando um homem sente fome, a primeira coisa que notamos é que ele está vazio. Ele sente falta de algo. Ele precisa de algo por causa de um vazio, de uma deficiência nele mesmo. E isso o leva buscar algum objeto, como a comida, que possa preenchê-lo, de fato preencher o vazio nele. O objeto de seu desejo o satisfaz apenas quando ele é incorporado nele mesmo e o preenche. E o objeto de desejo que o preenche quando ele está vazio é, às vezes, algo que ele consome ou usa.

Quando você compreende que esta é a natureza do desejo, particularmente do desejo corporal, do qual a fome é o protótipo óbvio, você compreende por que nós não dizemos que Deus é um desejo. Nós dizemos que Deus é amor. Deus não poderia ser desejo. Deus não poderia ter desejo, pois apenas coisas que querem, apenas coisas que são imperfeitas ou estão em necessidade podem desejar. E você também entende por que nós pensamos que ninguém deveria desejar uma pessoa, pois aquele que é o objeto de tais desejos é uma coisa para ser usada, e

ninguém deveria usar uma pessoa.

Deixem-me ir para a segunda e a terceira questões. Nesse mundo, um mundo imaginário sem sexo, haveria amor, bem como desejos corporais, como fome, sede, frio e coisas assim? Sim, haveria. Nesse mundo sem sexo haveria amor entre pais e filhos? Haveria amor entre amigos? Haveria patriotas que amam seu país e morreriam por ele? E haveria mártires religiosos ou pessoas profundamente religiosas cujo amor por Deus governaria suas ações? Certamente, quando você compreende o amor e o desejo nesse mundo imaginário sem sexo, você percebe que eles são distintos.

O VERDADEIRO AMOR É DESINTERESSADO

Agora que vemos que eles são distintos, talvez possamos continuar tentando compreender como eles diferem. O amor está para o desejo como o gostar está para o querer, como o dar está para o ter. E isso significa, se você entendeu, que o amor é fundamentalmente altruístico e generoso, enquanto o desejo é fundamentalmente egoísta e ganancioso.

LLOYD LUCKMAN: EU acho que entendo a diferença de que o senhor falou. Eu consigo ver que o patriotismo é bem diferente de um desejo como a fome. Mas não há outro tipo de desejo associado com o tipo de amor que é pura amizade? Eu penso em termos de puro amor filantrópico.

MORTIMER ADLER: Sim. Deixem-me repetir a questão do sr. LUCKMAN porque é uma questão muito boa. Ele pergunta se, além dos desejos corporais como fome e sede, há algo como o desejo relacionado com — talvez até surja dele o tipo de amor de que eu estava falando, que é bem diferente do desejo corporal. A resposta à sua pergunta é sim, há.

Ainda no mundo imaginário sem sexo, é possível ver que o amor leva os indivíduos a fazerem coisas pelos outros humanos. Quando você ama uma pessoa, você deseja o bem dela. Você quer beneficiá-la ou ajudá-la. Você quer fazer bem a essa outra pessoa. Isso é um desejo, mas diferente dos desejos egoístas como a fome, esse desejo ou vontade de amor é um impulso benevolente. Este é o significado, eu acho, do que todo mundo entende quando Ele diz: "Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos". E o contraste óbvio entre os desejos corporais e a vontade de amor é o contraste em intenção. Desejos corporais são gananciosos. São casos nos quais eu tento beneficiar a mim mesmo, melhorar a mim mesmo, compensar minhas deficiências ou necessidades, ao passo que a vontade de amor é em benefício do outro, pela melhoria do outro.

Agora, deixem-me ver se eu consigo aplicar este *insight* para vocês em um caso claro. O que nós queremos dizer quando dizemos, e dizemos frequentemente,

que as crianças devem ser amadas, que as crianças florescem quando são amadas, que o amor é o ingrediente mais essencial na formação das crianças? O que queremos dizer com isso? Eu acho que queremos dizer que é necessário para as crianças serem admiradas e respeitadas, que elas devem receber gentileza e consideração da parte do mundo adulto. E que apenas através de tamanho cuidado e consideração elas poderão crescer apropriadamente e ter autorrespeito. Nesse sentido, a ternura, o cuidado, a consideração que são dados à criança são quase uma nutrição espiritual.

E você pode reverter isso. Pense agora no que algumas pessoas chamam de o quarto mandamento e o que outros chamam de quinto mandamento. O mandamento é: "Honrarás pai e mãe". Não diz amar. Mas o que quer dizer honra? Da forma como eu compreendo este mandamento, seja o quarto ou quinto, ele diz que as crianças devem respeitar seus pais, mostrar gentileza, consideração, agir de boa vontade com eles.

Isto é, penso eu, o começo da discussão sobre o amor. Vamos continuar daqui nas próximas duas discussões. Na próxima vez, espero que possamos obter uma compreensão mais completa do amor de que começamos a falar hoje, o amor entre amigos, o amor entre pais e filhos, o amor dos patriotas por seu país, ou dos mártires por Deus. E então, no encontro depois desse, na discussão seguinte, espero que possamos voltar nossa atenção para o tipo de amor que eu chamei de amor sexual, erótico ou carnal, que, no mundo real, não no imaginário, existe lado a lado e é muitas vezes confundido com o amor que é separado e distinto do sexo ou desejo, o amor de amizade.

13. Amor como Amizade: Um Mundo sem Sexo

Hoje nós continuamos com a consideração da *grande ideia* do *amor*. Como vimos no último encontro, há uma distinção, uma diferença, um contraste entre dois tipos de amor: amor sexual, erótico ou carnal de um lado e amor amigável ou fraternal de outro.

Esses dois tipos de amor frequentemente se misturam. Às vezes, é muito difícil separá-los. Por isso eu gostaria de propor um experimento, como fiz em nosso último encontro, um experimento para pensarmos sobre o amor, no qual criamos para nós mesmos, em alguns momentos desta discussão, um mundo imaginário, um mundo sem sexo, para podermos perceber a diferença entre o amor e o desejo.

Nesse mundo haveria desejo, desejos como a fome e a sede, e haveria, por outro lado, amor, o tipo de amor que existe entre amigos, entre irmãos, o amor de patriotas por seu país, o amor cristão. E não somente o amor seria bem separado do desejo, como eles apareceriam, creio eu, claramente opostos um ao outro. É possível ver estas duas coisas, amor e desejo, como impulsos se movendo em sentidos opostos, impulsos de amor sendo generosos e benevolentes, dando ao outro, e impulsos do desejo sendo egoístas e gananciosos, tomando algo para si próprio.

A discussão de hoje concentra-se no amor fraternal ou amigável, o amor fraternal ou a amizade que é bem independente e que não possui suas raízes em desejos gananciosos.

TRÊS RAZÕES DE ARISTÓTELES PARA RELACIONAMENTO

LLOYD LUCKMAN: Agora, dr. Adler, eu quero continuar com o senhor nesta discussão, mas para fazê-lo há algo que eu realmente preciso saber e acho que muitas outras pessoas também precisam, e isso é: de qual mundo vamos falar, do mundo real ou do mundo imaginário?

MORTIMER ADLER: Bem, vamos começar, sr. LUCKMAN, onde realmente estamos, no mundo real. Então, se for necessário irmos até o mundo imaginário, o mundo sem sexo, eu aviso, para que vocês tenham bastante tempo de sintonizar suas imaginações com a minha.

Agora, eu gostaria de começar dando muito brevemente as razões de Aristóteles de por que os homens se relacionam uns com os outros. Ele diz que os

homens valorizam três coisas. Valorizam as coisas por sua utilidade, valorizam as coisas como prazerosas ou como fontes de prazer, e valorizam as coisas por sua excelência intrínseca, por serem honoráveis ou admiráveis. E, de acordo com isso, ele indica que há três tipos de relações ou associações humanas.

Há relações humanas que se baseiam na utilidade, como relações de negócios, em grande maioria, alianças políticas, ou casamentos por interesse. Então, há relações humanas que são baseadas no prazer, com coisas como compromissos sexuais, paixões, e talvez seja possível incluir casos de sociabilidade, a sociabilidade dos *bons vivants*. E, finalmente, em terceiro lugar, há as relações humanas que são baseadas na excelência das próprias pessoas. Estas são as amizades de pessoas que se admiram e se respeitam mutuamente, amizades mútuas.

A tese de Aristóteles é a de que a primeira destas três relações não é amor. E que a segunda, separada da terceira, também não é amor. E que apenas a terceira é amor, verdadeiro e profundo amor. E é amor sem nenhuma mistura do segundo ou do primeiro.

Deixe-me ver se eu consigo dizer a você por que Aristóteles diz isso. Deixe-me tentar explicar esta questão básica dele. Primeiro, ele diz que as primeiras duas relações, as relações ou associações humanas baseadas em utilidade e prazer, possuem alguma semelhança com o amor verdadeiro. Elas podem ser quase falsificações desse amor porque envolvem alguma mutualidade. Mero desejo não envolve nenhuma mutualidade. Quando eu desejo um bife, o bife não me deseja de volta. Mas nos casos de amizade ou de associações baseadas em utilidade ou prazer, há alguma mutualidade. Mas, então, ele diz que essa semelhança é muito superficial. Porque no caso de associações baseadas em utilidade ou relações baseadas em prazer, há uma condição de dar e tomar, a relação de q*uid pro quo*. É uma questão de troca justa, eu te dou isso, você me dá isso, eu o satisfaço, você me satisfaz. Como resultado, tais associações são muito precárias e instáveis em comparação com o amor, que é profundamente permanente. Vocês todos conhecem aquela parte maravilhosa no soneto de Shakespeare: "Amor não é amor se quando encontra obstáculos se altera".

E, finalmente, Aristóteles aponta que enquanto os dois primeiros relacionamentos, que são baseados em utilidade e em prazer, surgem ou possuem origem no desejo, o terceiro relacionamento, o relacionamento que é baseado na excelência das pessoas que se associam, não surge do desejo, mas, se surge de alguma coisa, há uma amizade que, ela mesma, é a fonte de alguma vontade ou desejo.

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler, o senhor se lembra de ter dito que o amor difere do desejo da mesma forma que dar difere de tomar? Agora, quando o senhor fala

do amor como raiz ou fonte de algum desejo, quer dizer o desejo de dar, diferente do desejo de tomar?

MORTIMER ADLER: Precisamente. O desejo de doar, a vontade ou impulso benevolente é a própria essência do amor. Amar alguém pode envolver mais do que a vontade de doar, mas deve envolver pelo menos isso. Se você não tem esse impulso de beneficiar o outro, de dar algo ao outro, de fazer algo bom pelo outro, então não é amor.

AMOR E JUSTIÇA

Há várias formas de explicar isto, de dizer isto. Todas são frases que expressam a mesma coisa. Nós podemos falar de impulsos benevolentes, de impulsos generosos, da vontade de beneficiar o outro, a pessoa a quem se ama, o desejo de doar, ou podemos falar da boa vontade para com os homens. Mas, assim que mencionamos boa vontade, surge uma questão: O amor é a única fonte da boa vontade? E a justiça? Nós não pensamos, em geral, que quando um homem é justo com seu companheiro ele tem boa vontade para com ele? Então nós nos deparamos com a pergunta: Qual é a diferença entre a boa vontade que é uma vontade amorosa e a boa vontade que é uma vontade justa? Qual é a diferença?

Eu acho que a resposta a esta pergunta é muito esclarecedora sobre a natureza do amor. A resposta é que, ao amar, nós damos sem ganhar nada de volta. Não estamos pedindo por uma troca justa. Nós damos o que não é direito, o que não é devido para a outra pessoa. É por isso, em geral, que nós pensamos que é melhor ter amado e perdido do que nunca ter amado. E é por isso que muitas pessoas continuam a se apaixonar por outras, continuam a amar, mesmo quando seus amores não são correspondidos.

Deixem-me ver se consigo dar mais uma explicação concreta disso, dessa diferença entre o amor e a justiça. Quando não nos amam como nós gostaríamos que nos amassem, nós não dizemos "Seja amável conosco, seja justo conosco, nós pedimos que se preocupem conosco, que tenham consideração. Nós exigimos justiça dos nossos companheiros. Nós temos o direito de exigida, a justiça é nossa por direito. Mas nós não exigimos o amor, nós não temos o direito de fazer tal exigência. Quando é amor que nós queremos, não é uma exigência que nós fazemos, nós suplicamos, nós rogamos por amor.

Agora, deixem-me ver se consigo resumir a distinção entre justiça e amor, porque eu penso que esclarece muito bem a natureza do amor. Como eu disse agora há pouco, tanto a justiça como o amor envolvem boa vontade para com os companheiros. Então, como elas diferem?

Justiça consiste em pagar as dívidas de alguém, amor consiste em dar

presentes. Justiça consiste em atos que são obrigatórios, nós estamos sob a obrigação de sermos justos, amor consiste em atos que são gratuitos, atos que nós não temos de fazer, que nós fazemos por amor e por amor apenas. Justiça consiste em atos de justiça, em ser justo com nossos companheiros seres humanos, amor consiste em atos de consideração, em mostrar consideração.

Tudo que é preciso fazer é pensar em exemplos heroicos de amor para ver como são diferentes dos atos obedientes de justiça. Deixe-me falar por um momento do lendário herói da Roma antiga, Marcus Curtius, que se lançou em um poço no Fórum Romano, para preenchê-lo. Marcus Curtius atirou seu cavalo e a si mesmo no buraco aberto no centro do Fórum Romano a fim de preenchê-lo. Foi profetizado que a não ser que o bem mais precioso de Roma fosse jogado no abismo, ele nunca seria preenchido. E Marcus Curtius pensava que o bem mais precioso de Roma eram seus bons cidadãos. Então, ele se sacrificou por sua terra.

Ou pense no herói norte-americano Nathan Hale. Embaixo da estátua de Nathan Hale estão escritas suas últimas palavras, das quais você deve se lembrar: "Meu único pesar é ter apenas uma vida para dar pelo meu país".

Eu penso que estes dois exemplos tornam clara a diferença entre atos de amor e atos de justiça. Mas gostaria de levar a questão um pouco adiante e ver se consigo lhes mostrar como a sociedade humana seria muito, muito diferente se fosse baseada em amor e amizade e não em lei e justiça.

Eu sempre me impressiono com o que parece ser um dos mais penetrantes *insights* de Aristóteles, quando ele diz o seguinte: que quando os homens são amigos, não há necessidade de justiça ao redor ou entre eles. Pois entre amigos não há necessidade de justiça. É claro, nunca houve sociedades humanas baseadas em amor e amizade em vez de em lei e justiça. Quase todas, na verdade, todas as sociedades históricas são de um tipo negativo. São sociedades nas quais a justiça previne a discórdia, em vez de sociedades nas quais o amor produz a concórdia.

LLOYD LUCKMAN: Sabe, isso é uma questão muito interessante. Eu me pergunto se o senhor se importaria em falar um pouco mais, por favor.

MORTIMER ADLER: Eu ficaria feliz em fazê-lo, Lloyd. E ao fazê-lo, para ver se consigo ir um pouco mais adiante nessa questão, torná-la mais clara, deixe-me ler uma passagem de Tomás de Aquino, da *Suma Teológica*, o tratado sobre a caridade e o amor, que compara amor e justiça como as causas da paz. Você entende, é claro, que o que Tomás de Aquino quer dizer aqui com paz é a paz da sociedade civil. Então, quando ele está comparando amor e justiça como causas da paz, ele está também considerando amor e justiça como causas da sociedade, do que une os homens juntos em sociedade. A passagem segue assim, ele diz: "Paz", e ele poderia muito bem dizer sociedade, "Paz é o trabalho da justiça, indiretamente na medida em que a justiça remove os obstáculos para a paz. Mas é

o trabalho do amor, diretamente, já que o amor pela própria natureza causa a paz, pois o amor é a força da união".

Mas o que isso significa? Significa, em primeiro lugar, que há justiça, isto é, governo, apenas,o esforço das leis justas previne os homens de machucarem uns aos outros, de lutarem uns contra os outros. E é certamente verdade que sem a justiça as sociedades humanas não poderiam durar por muito tempo. Elas se desfariam, ou, como já foi dito muitas vezes, a justiça é o laço dos homens e dos Estados. Mas devemos perguntar: a justiça é suficiente para tornar a sociedade uma boa sociedade? A justiça é suficiente para fazer a sociedade servir a seu propósito humano? Uma sociedade na qual a justiça prevalece é boa o suficiente para todos os interesses e finalidades humanos?

A DEFINIÇÃO DO AMOR

A resposta para esta questão depende um pouco da sua visão do propósito da sociedade, a razão da sua origem, por que seres humanos se relacionam. Se você pensa que eles se relacionam porque sentem medo uns dos outros e querem uma sociedade para protegê-los uns dos outros, então você se satisfaz caso a justiça prevaleça e mantenha a sociedade unida. Logo, uma sociedade com base na justiça é muito satisfatória para você. Mas se sua visão é a de que os homens se relacionam para poderem se aperfeiçoar, para poderem levar as melhores vidas que cada um é capaz de levar, então não é tão satisfatório ter apenas justiça. Você quer amor e amizade, porque amor e amizade são necessários se os homens forem se ajudar, se forem se ajudar através da boa vontade, através do benefício do outro, para levarem boas vidas. Ambos os princípios são necessários na sociedade humana, mas apenas uma sociedade de anjos poderia existir com base no amor. Todas as sociedades humanas precisam tanto de amor como de justiça. E, além da justiça, elas são melhores em proporção se o amor e a amizade prevalecem.

LLOYD LUCKMAN: Sim, realmente. Muito obrigado.

MORTIMER ADLER: Bom.

Agora estamos prontos para a definição de amor? Eu acho que estamos. Mas em vez de dar a vocês a definição com minhas próprias palavras, eu gostaria de ler dos *grandes livros* duas passagens famosas que acho que são declarações magníficas, breves e eloquentes sobre o que são o amor ou a amizade.

Deixem-me pegar primeiro uma passagem de Montaigne. Isto é do *Ensaio sobre Amizade*, de Montaigne. Montaigne diz: "Em uma amizade verdadeira, eu me dou mais ao meu amigo do que me esforço em atraí-lo para mim. Eu não somente me satisfaço mais em fazer algo por ele do que em tê-lo fazendo algo por

mim, mas, além disso, eu preferiria que ele se fizesse bem do que me fizesse bem". Esta é uma declaração perfeitamente clara sobre a benevolência do amor, o interesse daquele que ama o bem do amado, não é?

Agora, deixem-me ir para uma declaração em *Ética*, de Aristóteles, no livro 9, capítulo 4, o livro sobre amizade, em que Aristóteles, depois da análise, parte da qual eu já falei a vocês nesta discussão, tenta finalmente dizer o que um amigo é. E isto é o que ele diz: "Nós definimos um amigo como alguém que deseja e faz o que é bom pelos seus amigos, como alguém que deseja que seu amigo exista e viva para seu próprio bem, que é o que mães desejam para seus filhos, e como alguém que sofre ou se alegra com seu amigo, e isto, também", Aristóteles diz, "e isto, também, pode ser encontrado nas mães". E notável, apesar de perfeitamente compreensível, que Aristóteles tenha pegado o amor das mães por suas crianças como o exemplo primordial do amor básico humano, o amor que é benevolente e amigável, que envolve cuidado e consideração pelo outro.

LLOYD LUCKMAN: Agora, dr. Adler, devemos entender que o amor verdadeiro é completamente benevolente, completamente altruísta, completamente abnegado, que aquele que ama não pede ou não deseja nada para si mesmo, nem mesmo ser amado em resposta? Se for isso que o senhor quer dizer, então o senhor está pensando, discutindo e vivendo em um mundo imaginário, um mundo não só sem sexo, mas um mundo sem quase nada da natureza humana.

MORTIMER ADLER: Não, não. Eu não estou indo tão longe. Mas estou dizendo isto: que o amor pode ser abnegado, que o amor pode ser benevolente sem ser completamente altruísta. Parece muito apropriado para alguém que ama ou um amigo desejar algum bem para ele e algum bem para a pessoa que ele ama. Estas duas vontades, a vontade de algo bom para o outro, o bem do amado, e também a vontade do próprio bem são compatíveis sob certas circunstâncias.

AMA TEU PRÓXIMO COMO A TI MESMO

Deixem-me ver se eu consigo explicar como eles combinam. Em primeiro lugar, deixe-me apontar que o amor-próprio é realmente inseparável do amor verdadeiro por outra pessoa. É quase possível dizer que, a não ser que alguém tenha autorrespeito, um autorrespeito genuíno, profundo, esse alguém não pode ter base para respeitar outras pessoas também. Eu acho que este é o significado do segundo preceito da caridade cristã. O segundo preceito da caridade cristã não diz "Ama teu próximo". Não diz simplesmente "Ama teu próximo", ele diz: "Ama teu próximo como a ti mesmo". A ênfase está no "como a ti mesmo". Pois significa que o amor de alguém por si mesmo, o autorrespeito adequado de alguém é a base e a medida de um amor genuíno pelos outros. Mais do que isso, para a

mutualidade do amor existir, eu preciso respeitar a mim mesmo, eu preciso me valorizar com a mesma excelência que eu valorizo meus amigos ou a pessoa que eu amo.

Agora, quando amamos outra pessoa, nós queremos, como eu já disse muitas vezes, nós queremos o bem dela. Nós queremos que ela seja abençoada. Por isso, quando amamos outra pessoa, nós também amamos a nós mesmos, o que nós desejamos para nós? Qual é o bem que nós estamos desejando para nós mesmos com o nosso amor-próprio? Eu acho que a resposta a esta pergunta é que nós queremos ser amados. E com essa vontade, queremos a alegria do amor, a alegria da companhia, de estar na companhia, na presença da pessoa que amamos, de viver uma vida em comum com essa pessoa e, talvez, a alegria final da união perfeita.

Os desejos de amor são triplos. Primeiro, beneficiar o outro, este é o desejo expresso na boa vontade. Este é apenas o começo do amor. Não está em fruição total. O segundo desejo de amor é ser amado em resposta. E com esse desejo vem o terceiro e mais profundo, o desejo final de amor: desfrutar a união mais íntima com o amado.

LLOYD LUCKMAN: Desculpe-me, mas a palavra união ainda me incomoda. Porque eu não consigo evitar perguntar mais uma vez: de qual mundo estamos falando o mundo real ou o mundo imaginário sem sexo?

MORTIMER ADLER: Bem, eu gostaria de propor que nós tentemos compreender a união, a união do amor, bem separada do sexo. Por isso, tente, por favor, ir mais uma vez comigo ao mundo imaginário que nós estávamos construindo para compreender o amor separado do sexo e do desejo, um mundo sem sexo. E, nesse mundo, vamos ver se conseguimos, eliminando todos os contatos físicos, perguntar que tipo de união nós queremos dizer quando dizemos que um amante deseja estar unido ou deseja ter uma união quase perfeita com seu amado, com seu amigo. Penso que a resposta é o que se deseja adquirir ou obter através da compaixão, da simpatia, através da caridade e do gosto pelas mesmas coisas, por todos os atos de se levar uma vida em comum e, talvez, mais profundamente do que tudo, através do bom conhecimento e da boa compreensão de outra pessoa.

A palavra *conhecimento* nos dá uma pista de que tipo de união está envolvida no amor, o amor separado do sexo. Pois há duas formas pelas quais os homens possuem as coisas: fisicamente e espiritualmente. Nós possuímos fisicamente quando as consumimos ou as usamos, nós as possuímos espiritualmente quando nós as contemplamos ou as conhecemos. Amar é como conhecer. Amar é como conhecimento. Nós possuímos as coisas que amamos da mesma forma que as possuímos quando as conhecemos. Mas o amor, apesar de ser como o conhecimento e ser unido a seu objeto como aquele que conhece é unido àquele

que é conhecido, é muito melhor do que todas as formas de conhecimento intelectual. É uma união muito mais profunda do que essa. Eu acho que é por isso que São Tomás, falando da relação do homem com Deus, diz: "E melhor amar Deus do que conhecê-lo e é melhor conhecer as coisas do que amá-las".

Deixem-me concluir esta discussão com uma carta que recebemos, a qual acho que levanta uma questão que vale a pena ser encarada agora. Eu tenho esta carta em meu arquivo. A carta cita um escritor contemporâneo dizendo que o amor é meramente uma disposição cultural, que não é de forma alguma essencial para a existência do homem, e que a raça humana algum dia aprenderá a dispensá-lo. O escritor desta carta pede meu comentário sobre tal declaração. Fico feliz em dá-lo.

Eu acho que a declaração citada está bastante errada. Pois me parece que a necessidade do ser humano por amor é a necessidade mais profunda da natureza humana, porque o homem é social por natureza. Nós somos pessoas sociais, não apenas animais sociais. É por isso que não podemos nos satisfazer ao nos arrebanharmos juntos, como bandos de animais fazem. Nós não nos satisfazemos sendo meramente úteis uns para os outros, mas dando prazer um ao outro. Porque somos pessoas sociais, queremos, queremos profundamente compartilhar nossas vidas uns com os outros.

Como isso pode ser feito? Apenas de uma forma. Uma palavra responde: *conversação*. O amor e a união do amor são impossíveis sem conversação. Cada um de nós está sozinho. Cada um de nós está bastante solitário. Sem a comunicação do amor, sem conversações, as conversas de coração para coração, que é a forma do amor de obter a união, cada um de nós estaria isolado, estaríamos trancafiados uns dos outros como animais, mesmo quando arrebanhados fisicamente juntos, próximos. Apenas a comunhão do amor produzida pelas conversações dos amantes supera nossa isolação humana e nossa solidão humana.

Tudo que eu disse hoje sobre amor de amizade indica, penso eu, que o amor existe em um mundo sem sexo. O último comentário sobre conversação como forma pela qual os amantes se tornam unidos esclarece bem. Mas nós sabemos também que o amor amigável existe no mundo real, onde se confunde frequentemente com o amor carnal, erótico ou sexual. Esse será o nosso problema quando continuarmos no próximo encontro com esta discussão, o problema de compreender como o amor pode ser sexual e ao mesmo tempo, realmente, amor humano.

14. Amor Sexual

Hoje, ao continuarmos nossas considerações sobre o *amor,* estaremos interessados na natureza do *amor erótico* ou *sexual.* Tentaremos entender como o amor pode ser sexual e, ao mesmo tempo, um amor verdadeiro.

Alguém que ouve este programa pela primeira vez pode estar surpreso com essa declaração. Pode-se dizer: “Como? Isso é um problema, como o amor pode ser sexual e ao mesmo tempo um amor verdadeiro? Não seria justamente o oposto? Como o amor pode ser amor, sem que envolva ou, de alguma forma, tenha a participação do desejo sexual ou dos instintos sexuais?".

Antes de mais nada, uma ou duas palavrinhas de explicação se fazem necessárias. Penso que cada um de nós utiliza a palavra *amor* em um sentido mais amplo ou profundo do que simplesmente para se referir ao amor sexual.

É certo que quando a palavra “amor" aparece nas manchetes dos jornais ou lá nas propagandas, geralmente significa mesmo o amor sexual ou erótico. É certo que a maioria das grandes histórias de amor relata a história de amor entre um homem e uma mulher. É certo até que quando são usadas expressões como "primeiro amor" e “amor à primeira vista", a imagem que vem à mente das pessoas é a de um garoto e uma garota. Contudo, não são apenas os filósofos e os teólogos que têm um significado mais amplo para a palavra "amor"; todos nós temos. Todos nós falamos sobre o amor dos filhos pelos pais, dos pais pelos filhos, sobre o amor entre os patriarcas e seu país e sobre o amor das pessoas religiosas por Deus.

FREUD *VERSUS* ARISTÓTELES

LLOYD LUCKMAN: Bem, dr. Adler, embora eu mesmo não seja um freudiano, creio que aqueles que o são certamente podem contestar que todos esses amores que o senhor enumerou são, pelo menos de acordo com Freud, meras extensões do amor sexual. Eu acho que a palavra utilizada por ele era *sublimação,* não era?

MORTIMER ADLER: É exatamente esta. E sua questão, Lloyd, antecipa justamente o que eu estava prestes a dizer.

Nós estamos preocupados com duas teorias opostas sobre o amor. Freud representa um extremo, e Aristóteles representa o extremo diametralmente oposto. Para Freud, todo amor é sexual em sua origem e em sua base. Até mesmo amores que à primeira vista não parecem envolver sexo são, como o sr. LUCKMAN disse,

sublimações de interesses ou pulsões sexuais. Para Aristóteles, em contrapartida, relacionamentos que são baseados em um desejo sexual não são, em seu julgamento, amor. Eles nem mesmo se originam dessa maneira. Para Aristóteles, a mola mestra do amor é a benevolência. E o desejo sexual participa na natureza do amor apenas como associado a impulsos benevolentes.

Ora, os dois pontos de vista de fato parecem ser inteiramente inconciliáveis. Mas penso que a situação não é tão ruim assim. Creio poder mostrar que há alguma concordância entre Freud e Aristóteles, pelo menos no ponto principal da discussão de hoje a natureza do amor sexual.

Para dar prosseguimento, o que farei agora é, em primeiro lugar, estabelecer o problema em termos mais claros, para depois ver se consigo propor passos rumo a uma solução e, finalmente, se esta não for exatamente a solução, lidarei com as dificuldades que restarem.

Deixem-me começar de fato com uma tentativa de estabelecer o problema para todos nós. Todos, incluindo Aristóteles e Freud, creio, concordam com as características essenciais do amor com ou sem sexo. Todos, creio, concordam que certas coisas precisam estar presentes para que um relacionamento seja propriamente chamado de relacionamento amoroso.

Nada é amor se não envolver, primeiro, impulsos benevolentes, impulsos que beneficiam outra pessoa e a estimulam a fazer o bem para a pessoa amada. Em segundo lugar, nada é amor se não envolver desejo de união, desejo de estar com a pessoa, desejo de estar bem com a outra pessoa, a pessoa amada. Sem isso temos mera sexualidade, não amor.

Por mera sexualidade eu quero dizer a gratificação de impulsos ou desejos sexuais, a satisfação dos instintos sexuais ou reprodutivos. Encontramos a mera sexualidade, esta e apenas esta, no acasalamento dos animais. Parece-me que o acasalamento dos animais é um ato de união sexual totalmente desprovido de amor. Não há evidência alguma de amor no comportamento de animais não humanos.

LLOYD LUCKMAN: O senhor poderia esperar um momento, dr. Adler? Antes que o senhor prossiga, creio que o senhor está indo um tantinho rápido demais para mim, porque sinto que a maioria das pessoas que têm animais de estimação acredita que seu cachorro ou seu gato ou seu cavalo as ama. Na verdade, elas poderiam dizer que os animais as amam de uma maneira até melhor que os humanos. E, mais do que isso, o senhor disse que o desejo de união é uma marca do amor, certo? Bem, o acasalamento dos animais não seria uma expressão deste desejo de união? E, em caso positivo, por que isso não seria amor?

MORTIMER ADLER: Deixe-me começar respondendo à sua primeira questão. Devo dizer claramente que não penso que animais domesticados ou de estimação

amem seus domesticadores. Mas esta é uma discussão em que eu não pretendo entrar. Sei bem que não sou capaz de convencer as pessoas sobre este ponto. Já tentei e falhei.

Agora, deixem-me ver se consigo estabelecer o problema que nos interessa à luz deste último ponto. Hoje, nós não estamos preocupados com a sexualidade separada do amor, nem com o amor separado da sexualidade. Estamos preocupados com os relacionamentos que envolvem ambos — o sexo e o amor, quando fundidos para formar aquele extraordinário amálgama que chamamos de amor sexual ou amor erótico, que se baseia na animalidade do homem, em sua natureza física e também em sua racionalidade e no lado espiritual da sua natureza.

E é na compreensão dessa fusão de sexo com amor para produzir amor erótico que creio que Freud e Aristóteles tendem a concordar. Talvez seja apenas aqui que poderemos encontrá-los de acordo. Aristóteles diz que o desejo de prazer sexual deve ser sublimado em consideração, admiração, respeito pela outra pessoa, se esse desejo for o de participar de um relacionamento constituído genuinamente de amor. É isso que Aristóteles diz.

A VISÃO DE FREUD SORRE SEXO E AMOR

Agora, escutemos Freud, pois ele diz que a sexualidade desinibida, os impulsos sexuais que não são reprimidos, controlados, inibidos ou sublimados resultam em mera sexualidade, sexualidade em um nível animal ou bestial. Para Freud, como também para Aristóteles, apesar de os termos serem diferentes, o amor surge quando os impulsos sexuais estão suficientemente inibidos para produzirem emoções delicadas, sentimentos de delicadeza, impulsos delicados. E Freud ainda diz, eu creio, que na mesma proporção em que a sexualidade absoluta é inibida e a delicadeza vem a predominar em um relacionamento, você tem mais e mais amor do tipo humano e menos daquela mera sexualidade animal.

Eu poderia, com facilidade, ser sensível à ideia de que muitos de vocês estão pensando que eu inventei isso tudo, que atribuí a Freud palavras ou mesmo ideias que não são suas. Por isso, gostaria de retornar a Freud e sustentar aquilo que afirmei ser sua visão. E este ponto parece corresponder tão diretamente àquele de Aristóteles. Freud diz: "Amar baseia-se na presença simultânea das tendências sexuais diretas e das tendências sexuais que estão inibidas em seu objetivo, de modo que o objeto arrasta para ele próprio uma parte da narcisística libido egoica".

O que Freud quer dizer com essa última declaração? Bem, antes de mais nada, ele quer dizer que quando uma pessoa está amando ela para de amar apenas a si

própria. É isso que ele quer dizer com "narcisística libido egoica", a concentração em amar alguém — Narciso foi o homem que admirou a si próprio e apenas a si próprio quando olhava a si próprio no reflexo do lago, de modo que, alguém, ao controlar seu narcisismo, pode dar um pouco de seu amor para a outra pessoa, o objeto amado.

Mas mais importante que este ponto sobre o narcisismo, o que Freud quer dizer com a frase "tendências sexuais que estão inibidas em seu objetivo", o que, para ele, é a causa da transformação do puro desejo egoísta em amor? Para compreendermos isso preciso relembrar outra passagem em que Freud nos diz que quando os instintos sexuais estão inibidos em seu objetivo, "as emoções que sentimos em relação aos objetos de nossos interesses sexuais são caracterizadas como delicadas". E ele prossegue, dizendo: "A profundidade do amor de qualquer pessoa, quando contrastada com o puro desejo sensual, pode ser medida pelo tamanho da parcela do amor tomado pela delicadeza resultante dos instintos sexuais inibidos".

COMO SEXO E AMOR PODEM SER COMBINADOS?

Deixe-me ver se podemos, no ponto em que estamos, dar alguns passos para solucionar o problema que é nossa questão do momento, o problema de como as duas coisas podem ser fundidas. Como a sexualidade e os benevolentes impulsos do amor podem ser fundidos, a fim de que produzam um relacionamento? O primeiro passo para nos aproximarmos de uma solução para o problema é, penso eu, entender como os desejos sexuais diferem de todos os outros desejos corporais. Ele é um desejo corporal, mas se diferencia de todos os outros desejos corporais, como fome e sede.

Há três aspectos aos quais devemos nos atentar para que possamos ver como os desejos sexuais se diferenciam dos demais desejos corporais. Em primeiro lugar, todos os outros desejos corporais são desejos de algo a ser utilizado ou consumido, ao passo que o desejo sexual, como o próprio amor, é um desejo por outra pessoa, por outro ser humano. Em segundo lugar, o desejo sexual nunca é simplesmente um desejo por prazer, ele surge dos desejos reprodutivos e a eles está associado, e por essa razão ele tem um objetivo para além do prazer: reprodutivo, procriador, um objetivo genuinamente criador. Ele pretende produzir uma imagem de si próprio. Uma imagem do quê? Não de cada pessoa por si, mas a imagem da união delas. E isso nos leva ao terceiro e talvez mais profundo argumento sobre o desejo sexual: que seu objetivo, sua direção, mira a união.

Deixem-me resumir estes três pontos sobre o desejo sexual. Os elementos do desejo sexual são, como vimos: em primeiro lugar, que este desejo é satisfeito

por uma pessoa, não por algo qualquer, em segundo lugar, que é um desejo associado a um objetivo procriador e, de algum modo, também criador, e em terceiro lugar, e de maneira mais importante, que é um desejo que culmina em uma união física.

LLOYD LUCKMAN: Sabe, dr. Adler?

MORTIMER ADLER: Sim?

LLOYD LUCKMAN: Acredito que estou começando a entender aonde o senhor quer chegar. Primeiro, fez do desejo de união, como enfatizei na minha outra pergunta, algo essencial do amor. E agora faz da união o principal objetivo do desejo sexual. É assim que o senhor funde sexo e amor em amor sexual?

MORTIMER ADLER: Sim, este é o cerne da questão. Mas não creio que eu tenha esclarecido plenamente este último ponto sobre união, que parece ser tão importante, como o senhor mesmo disse, então quero insistir por um momento a fim de deixá-lo mais claro.

Deixe-me ver se consigo me aprofundar mais no entendimento do que significa ter a união como objetivo tanto do sexo como do amor. Vamos perguntar a nós mesmos, deixando o sexo de fora em um primeiro momento: Qual é a natureza da união que os amantes procuram? A resposta é que deve ser uma união espiritual alcançada por meio do compartilhamento das mesmas coisas, do conhecimento e da compreensão de um pelo outro, da sabedoria e, acima de tudo, da conversação. Sem esses elementos, duas pessoas não podem entrar espiritualmente uma na vida da outra.

UNIÃO SEXUAL COMO CONHECIMENTO

Deixem-me chamar a atenção para algo que a meu ver é um dos fatos mais marcantes. Quais são as palavras que, em nossa tradição de língua inglesa, usamos para nos referir à união sexual? Quais são as palavras usadas na Bíblia em inglês? Quais são as palavras usadas na tradição das leis norte-americanas e inglesas?

Bem, na Bíblia, a palavra é *conhecido*. É dito que Abraão "conheceu" Sara e gerou Ísaac. Em outra passagem, no Gênesis, encontramos Ló falando sobre suas duas filhas que são virgens e dizendo que elas "não conheciam homem algum". Se nos voltarmos para a lei, qual é a palavra que usamos para união sexual? Surpreendentemente, a palavra é *conversação*. E quando a união sexual é ilegal, nós falamos em *conversação carnal* ou talvez *conversação criminosa*. Mas mesmo que você acrescente carnal e criminosa, o ponto permanece o mesmo, chama-se "conversação". Não vou exagerar a importância e a significação deste

simples fato. O que ele significa para mim é que o desejo pela união sexual ou até a existência da união sexual é uma expressão física do desejo de união espiritual. Ou podemos inverter, dizendo que o desejo por uma união espiritual é a elevação do desejo de união física. Em ambos os casos, o que vemos é que a união do corpo com a alma é que constitui o amor sexual ou erótico.

Agora, deixem-me tentar fazer uma afirmação completa ou ao menos uma afirmação mais completa da solução ou do tanto que conseguimos chegar até agora. Parece que a sexualidade humana pode tomar duas direções na vida humana. Podemos ter sexo a serviço do amor e, assim, teremos algo elevado e humanizado, ou podemos ter sexo divorciado do amor e, assim, teremos algo degradado ao nível da conduta bestial ou animal. Quando você tem sexo divorciado do amor, você tem mera sexualidade, algo como a luxúria, como o desejo animal. Na verdade, este é o exato oposto do amor, porque é egoísta, inteiramente ganancioso e, pior ainda, não raro é um tanto cruel. Mas quando você tem sexo a serviço do amor, daí você tem o genuíno amor erótico, não apenas amor, não apenas sexo, mas sua combinação, o amor erótico.

E me parece que essa combinação pode ser definida por três elementos. Amor sexual envolve tanto o desejo de agradar como também o desejo de ser agradado. Envolve compaixão e comiseração, compaixão pela outra pessoa assim como paixão pela outra pessoa. E, mais importante de tudo, este terceiro ponto envolve uma compreensão da união sexual, um entendimento da união sexual como uma maneira física de sabedoria ou conversação.

LLOYD LUCKMAN: Acredito que o senhor fez uma demonstração bastante dramática de como o sexo e o amor podem ser fundidos para constituir algo que o senhor chama e eu também chamarei de amor erótico ou sexual. Agora creio que temos a solução completa para o problema, certo?

MORTIMER ADLER: Não exatamente. Porque, Lloyd, ainda há um entrave que eu mantive até o final, que podemos ver agora e penso que devemos enfrentá-lo. Envolve uma questão para a qual tanto Freud quanto Aristóteles dão respostas, e respostas opostas, e eu não sei qual é a certa. É bastante difícil saber qual é a certa.

LLOYD LUCKMAN: Eles não estão de acordo?

MORTIMER ADLER: Não. Deixe-me ver se consigo falar um pouco sobre esse problema, para torná-lo um pouco mais claro. Ele pode ser estabelecido desta maneira: No amor erótico, o desejo sexual é a fonte, a raiz do amor, ou são os impulsos benevolentes do amor que são a raiz do amor erótico?

Deixe-me colocar a questão de modo mais concreto. Quando as pessoas se apaixonam, o que elas dizem primeiro: "Eu quero você" ou "Eu gosto de você"? Nós sabemos que quando um homem se apaixona por uma mulher, ele dirá ambas

as coisas, tanto "Eu quero você" como "Eu gosto de você". Mas qual é a primeira que ele diz? Primeiro, "Eu gosto de você" e, posteriormente, "Eu quero você"? Ou "Eu quero você" primeiro e, depois, "Eu gosto de você"?

Eu não sei qual é o caminho para o amor acontecer. Ao olharmos para Aristóteles e Freud, percebemos que eles dizem coisas opostas, e eu não sei qual delas é a correta. Mas uma coisa eu sei que faz uma grande diferença, uma grande diferença para o resultado é a maneira como isso ocorre. Pois se o sexo vier antes, e se o querer vier antes e permanecer primordial, o amor possivelmente será inconstante e de curta duração, tão mutável quanto o próprio sexo. Porém, se o amor vier antes, isto é, se o gostar vier antes, é provável que o relacionamento seja bastante estável. Ele provavelmente será capaz de suportar todas as vicissitudes do amor e até mesmo ultrapassar um total desaparecimento do interesse sexual.

E há mais um ponto aqui. A seletividade do amor sexual, a escolha do seu objeto, este homem amando aquela mulher, esta mulher amando aquele homem, esta seletividade é muito mais inteligível para mim e, se você pensar bem, poderá ser para você também se o gostar vier antes e preceder o querer, em vez do reverso, em vez do contrário.

Já basta para o problema de hoje. O problema que trataremos no próximo encontro será o da moralidade do amor, não apenas a distinção entre amor moral e amor imoral, entre amor lícito e amor ilícito, mas entre a mais profunda e complicada diferença entre amores que são bons como amores e amores que são maus como amores.

15. A Moralidade do Amor

Concluiremos hoje a discussão sobre amor ao considerarmos o problema da *moralidade do amor*. Quando as palavras amor e moral são utilizadas juntas, como na expressão "a moralidade do amor", apenas um problema tende a vir à mente da maioria das pessoas. A tendência é que se pense em um problema concernente a apenas um tipo de amor, isto é, amor erótico, e mesmo aí elas estão apenas preocupadas com um aspecto desse amor, dado que o único problema moral sobre amor que a maioria das pessoas considera é o problema que envolve a distinção entre comportamentos sexuais adequados e inadequados. Tanto é assim, que as palavras "moral" e "virtuoso" praticamente vieram a significar "comportamento sexual adequado".

Quando falamos de um homem ou, mais comumente, de uma mulher como sendo morais ou virtuosos, geralmente queremos dizer que ele ou ela são castos, não que ele ou ela são corajosos ou comedidos ou justos na maioria das situações da vida.

Certamente, não há dúvida de que a castidade é uma virtude. Mas seguramente não é a única e principal virtude. E o que me parece lamentável é o fato de que falamos de amor lícito e ilícito ou de amor permitido e proibido. A razão para ser lamentável é o fato de que *isso* tende a turvar ou confundir o problema da moralidade do amor, uma vez que essas expressões sugerem que a distinção entre o lícito e o ilícito, o permitido e o proibido, pode ser aplicada ao amor, em geral o amor entre homens e mulheres, ao passo que, na verdade, essa distinção pode ser aplicada com muito mais facilidade à conduta sexual que é a consequência de tal amor.

Não há dúvida de que certas condutas sexuais são lícitas e outras são ilícitas. E não há dúvida de que deveria ser assim mesmo. Mas depois que percebemos as razões de existir a proibição de certos comportamentos sexuais, resta-nos um problema que me parece mais profundo, mais interessante e também mais complicado. Esse problema é o da distinção entre bom amor e mau amor, entre amores que são bons enquanto amor, e amores que são maus enquanto amor.

LLGYD LUCKMAN: Terei de interrompê-lo, dr. Ad ler, pois preciso ter certeza de suas intenções neste exato momento. O senhor está dizendo que há dois problemas distintos no que diz respeito à moralidade do amor? Ou, diferente disso, o senhor simplesmente está dizendo que existe apenas um único problema e que o outro problema, que frequentemente é confundido com o problema da

moralidade do amor, é, na realidade, um problema de moralidade do comportamento sexual?

MORTIMER ADLER: Gostaria que entendessem que falo da segunda hipótese. E penso que o problema da moralidade do amor é muito mais amplo e complicado do que o problema da moralidade do comportamento sexual.

Por exemplo, deixe-me primeiro ver se consigo fazer uma distinção entre esses dois problemas, para depois dizer por que lidarei com o segundo. Vou usar a expressão do sr. LUCKMAN para nomear os dois problemas. O primeiro problema é o da moralidade do comportamento sexual. O segundo problema é o da moralidade do amor. E como a maioria das pessoas tende a confundir o primeiro com o segundo, vou tentar não apenas distinguir um do outro, mas também esclarecê-los.

O problema da moralidade do comportamento sexual, lidando com ele em um primeiro momento, parece-me ser que na maior parte do tempo ele é um problema de injustiça, em vez de um problema de amor. Em todas as sociedades, certos tipos de comportamento sexual são proibidos. No Ocidente, na tradição ocidental, eles são proibidos tanto pela lei divina como pela lei humana. E é a partir dessas proibições que estabelecemos os limites entre comportamentos sexuais lícitos e ilícitos, ou comportamentos sexuais permitidos e proibidos.

Pois bem, essas proibições são como as proibições contra assassinatos ou roubos, contra ferir terceiros, contra tirar de alguém aquilo que não é seu, ou contra aviltar-se a si próprio. Ademais, assim como as proibições contra assassinatos ou roubos e todas as proibições similares têm como propósito a proteção do próprio tecido social, as proibições similares de certos tipos de comportamento sexual têm como propósito a proteção da instituição da família.

AMANTES QUE QUEBRAM AS REGRAS SÃO VISTOS COMO HERÓIS

Quero dar a vocês indícios de que essas proibições não solucionam o problema daquilo que faz o amor ser bom enquanto amor ou daquilo que faz o amor ser mau enquanto amor, apesar de o amor em questão poder levar a uma conduta sexual que é proibida. A prova que vou oferecer sobre esse ponto vem dos grandes narradores do amor humano, dos grandes novelistas, dos grandes dramaturgos, dos grandes poetas. Mas a prova que lhes ofereço, penso, é verificável também em suas próprias vivências. Vocês podem testá-la mediante seus próprios julgamentos morais. Os poetas, os novelistas mostram para nós que o amor tem um *status* privilegiado, que o amor retém alguma honra, mesmo quando desafia as leis ou padrões da conduta sexual. Os grandes amantes na ficção, ou mesmo os grandes amantes na história, permanecem heróis, mesmo

quando também são transgressores do código moral.

Isso não é verdade quando se trata de pessoas que são imorais na mesma medida em que fracassaram na tarefa de controlar suas outras paixões. Deixem-me ilustrar este ponto de maneira mais concreta. Quando pessoas são imorais porque fracassam no controle de suas outras paixões, costumamos chamá-las de brutais, infantis, autoindulgentes. Costumamos compará-las a animais. Assim, por exemplo, quando um homem é um covarde por não ser capaz de controlar seu medo, o que dizemos dele? Dizemos que ele é *um* medroso, um gatinho assustado. Quando uma pessoa não consegue controlar seu desejo por comida, dizemos que é um glutão. Ou quando uma pessoa não consegue controlar sua sede por álcool, do que a chamamos? De beberrão? Nós nos referimos a essas pessoas como porcos ou suínos. E quando um homem é simplesmente luxurioso, não no amor, mas na mera expressão de seus desejos sexuais, do que chamamos este homem? Seguindo o vernáculo contemporâneo, nós o chamamos de lobo.

Mas quando as pessoas fracassam em controlar seu comportamento sexual porque estão apaixonadas, nós as consideramos seres humanos completos. Humanas, talvez demasiadamente humanas, mas humanas, não brutais ou infantis. Nós somos capazes de perdoá-las. Mais do que isso, talvez até sejamos capazes de admirá-las. Quando a literatura descreve esses homens, eles normalmente são heróis.

Pense comigo por um segundo em Lancelote e Guinevere, em Tristão e Isolda, em Abelardo e Heloísa, em Fausto e Margarete, em Anna Karenina. Quando a literatura os descreve, eles são heroicos a despeito de suas transgressões, embora talvez em função de suas próprias transgressões eles também sejam heróis trágicos. Esses indivíduos parecem praticamente agir de modo justo, como se seu amor fosse uma lei em si mesma. Na verdade, um dos grandes amantes descritos por Chaucer, o cavaleiro em *O Conto do Cavaleiro*, diz exatamente isso: "O amor é uma lei maior do que qualquer uma que o homem tenha dado aos homens".

O CRISTIANISMO E OS TRÊS MAUS AMORES

LLOYD LUCKMAN: Só um momento, dr. Adler. O cavaleiro de Chaucer talvez esteja certo, que o amor é uma lei maior do que qualquer uma que o homem tenha dado ao homem, mas o senhor não está esquecendo que na tradição cristã Deus deu uma lei de amor para o homem? No curso destas discussões, por diversas vezes o senhor disse que o mais fundamental de todos os ensinamentos cristãos é a divina lei do amor, os dois preceitos da caridade. Lembra? Eles não teriam algum suporte na moralidade do amor? E eu quero dizer realmente moralidade do amor, e não moralidade do comportamento sexual.

MORTIMER ADLER: De fato, eles têm, Lloyd. E quando nós compreendemos os preceitos da caridade, penso que compreendemos, nos termos desses preceitos, a diferença entre bom amor e mau amor, não somente a diferença entre condutas sexuais certas ou erradas. Por exemplo, considere o amor pelo dinheiro, o amor por todos os bens mundanos. Isto, de acordo com os ensinamentos cristãos, é a raiz de todos os males. É dito no "Novo Testamento" que o amor pelo dinheiro é a raiz de todos os males. Também é dito que você não pode servir ao mesmo tempo a Deus e a Mamon. Mas o amor pelo dinheiro é apenas um tipo de mau amor. Há pelo menos dois outros. E todos esses três tipos de mau amor são maus conforme os mesmos princípios de ensinamentos cristãos sobre o amor.

Deixe-me elencar três maus amores. Há um que eu já mencionei, o amor pelo dinheiro. E há dois outros: orgulho e amor romântico. A princípio, talvez vocês tenham ficado chocados. Vocês devem ter pensado: "Bem, eu sou capaz de enxergar como o amor pelo dinheiro e o orgulho são proibidos e condenados como maus amores pelos ensinamentos cristãos, dado que eles apregoam que o amor pelo dinheiro é a raiz de todos os males, e também que o orgulho é o pecado que está na base de todos os pecados. Mas onde se encaixa o amor romântico?" Isso talvez os faça quebrar a cabeça. Em que ponto o amor romântico faz companhia aos dois outros fenômenos, o orgulho e o amor pelo dinheiro?

Bem, deixem-me mostrar a vocês. Eles são maus de maneiras um tanto relacionadas. O amor pelo dinheiro é um mau amor porque é um *amor pelo objeto errado*. Orgulho e amor romântico, cada um de seu modo, mas de modos bastante similares, são o amor pelo objeto certo, *porem pelo jeito errado*.

Para mostrar como esses três amores violam os preceitos cristãos da caridade, quero reafirmar os mandamentos cristãos sobre o amor. O primeiro é: Ama a Deus, não às coisas mundanas. O segundo é: Ama a ti próprio como Deus ama a ti. E o terceiro é: Ama ao próximo como criatura de Deus.

Os três maus amores — o amor pelo dinheiro, o orgulho e o amor romântico violam esses mandamentos. O amor pelo dinheiro é um amor pelas coisas mundanas, não por Deus. Orgulho não é amar a si próprio como Deus o ama, mas amar a si próprio como se fosse Deus, deificando a si próprio. E o amor romântico não é amar outros seres humanos como se eles fossem criaturas de Deus, mas um amor como se eles fossem divinos, não apenas amor, mas devoção, veneração, de uma maneira que desloca Deus e coloca um ser humano em seu lugar.

LLOYD LUCKMAN: Bem, dr. Adler, agora estou pessoalmente bastante interessado pela questão que levantei sobre a lei cristã do amor e os preceitos da caridade, sobre os quais o senhor comentou, e creio que a pergunta foi respondida.

MORTIMER ADLER: Sim.

LLOYD LUCKMAN: Mas fico pensando se a resposta que me satisfaz satisfaz a todos. Provavelmente, não a todos os nossos telespectadores, porque alguns podem querer saber se, além desses mandamentos sobre o amor e as leis cristãs do amor, há alguma real moralidade do amor fora da religião. Há alguma maneira de distinguir bons e maus amores para além da religião?

MORTIMER ADLER: Fico feliz que tenha levantado essa questão. Porque tenho certeza de que, assim como você, Lloyd, muitos outros vão querer saber a resposta.

O sr. Luckman pergunta se, sem referências a Deus ou a uma lei divina, mas em termos puramente naturalísticos, podemos distinguir bons e maus amores. A resposta é certamente positiva. Nós podemos. E quando o fizermos, encontraremos exatamente os mesmos três maus amores, apenas nomeados de maneira diferente.

FREUD E OS TRÊS MAUS AMORES

Para mostrar isso, deixem-me ir a um psicólogo como Freud, que está profundamente interessado em amor não apenas em sexo, como tantas vezes se pensa, erroneamente, de Freud e que certamente aborda o problema do amor em termos científicos, e não religiosos. Quando vamos a Freud, nós o encontramos nomeando os três maus amores. É evidente que precisamos fazer uma tradução. Os nomes serão diferentes. Mas vocês verão, tão logo eu os apresente a vocês, que mesmo que ele os nomeie de outra maneira, os amores são os mesmos. E vocês verão que as razões pelas quais eles são maus amores são, em princípio, as mesmas.

Aqui estão os maus amores segundo Freud. Primeiro, o amor pelo dinheiro. Para Freud, este é o jeito cristão de falar sobre ele. Para Freud, o amor pelo dinheiro é uma fixação neurótica em um objeto. Apenas uma pessoa com uma neurose bastante profunda teria seus desejos, como Freud diria, sua libido fixada em um objeto como o dinheiro. Aquilo que a tradição cristã chama de orgulhoso, vaidoso e excessivo amor-próprio, Freud chama mais uma vez de neurótico. Não é normal e saudável este acessório narcisístico ao ego. Narcisismo é uma das maiores manifestações neuróticas. E aquilo que a tradição cristã chama de amor romântico Freud chama de superestimação adolescente, idealização adolescente de um objeto sexual. Agora, de acordo com Freud, cada um desses amores é um mau amor. Ele é (ou é sintomático de) uma condição neurótica. Para ser uma pessoa saudável no amor, para ser um adulto no amor, para ser normal no amor, a pessoa precisa superar os maus amores ou deles ser curada.

Creio que boa parte de vocês verá que o amor pelo dinheiro e o orgulho são, nos termos freudianos, maus amores. Mas vocês podem estar intrigados, como antes, sobre o motivo de Freud classificar o amor romântico como um mau amor ou, como ele chama, uma superestimação adolescente. Penso, também, que talvez o modo mais fácil de explicar este terceiro ponto é ir a Freud e ler a vocês a passagem em que ele defende seu ponto de vista de maneira simples e rápida. Freud assinala que o adolescente tenta combinar amor celeste e não sensual com amor terrestre e sensual. "Isso normalmente é destruído", ele diz, "pelo fenômeno da superestimação ou idealização do objeto. "Uma vez que essa superestimação ou idealização, essa exagerada estima pelo objeto aumenta, Freud diz, e eu o cito:

> As propensões cuja tendência é buscar diretamente a satisfação sexual agora podem ser totalmente refreadas, como em geral acontece com as paixões sentimentais dos adolescentes. O ego torna-se cada vez mais modesto e sem pretensões, e o objeto, cada vez mais sublime e precioso, até que finalmente ele toma posse de todo o amor-próprio do ego, cujo autossacrifício se mostra como uma consequência natural.

O objeto, por assim dizer, consumiu o ego. "Isso acontece", Freud aponta, "com grande intensidade quando o amor erótico não é consumado como o é no matrimônio". E Freud compara esse amor adolescente ou amor romântico com estar hipnotizado. Ele diz: "A relação hipnótica envolve a devoção de alguém apaixonado, em um grau ilimitado, pelo objeto amado, substituindo por completo todo o amor do ego e com todas as satisfações sexuais eliminadas".

Isso explica psicologicamente o que há de errado com o amor romântico, porque ele é adolescente, em vez de adulto. Penso que o faz em termos que têm uma notável semelhança com a crítica teológica do amor romântico, como a superestimação ou idealização de um ser humano como se esse fosse divino, algo a ser venerado. Em termos naturalísticos, sem referências a Deus, creio que o objeto adequado do amor é, para Freud, um ser humano. E penso que posso mostrar a vocês que esses três maus amores de que fala Freud são maus porque cada um a seu modo derrota o amor que enriquece a vida humana e é, portanto, bom enquanto amor.

O bom amor é derrotado pelo mau amor. O amor pelo dinheiro distorce e impede o amor pelas pessoas. Pessoas é que devem ser amadas. E orgulho e narcisismo nos impedem profundamente de amar outros seres humanos, ou de ser amados por outros seres humanos. E esse tipo de amor-próprio geralmente termina em solidão e completo desamor. Finalmente, amor romântico ou adolescente destrói o *amour-propre*, o próprio respeito por si mesmo. E dado que

o amor não pode perdurar sem respeito próprio, isso destrói o próprio amor.

Parece-me que a moralidade do amor pode ser sintetizada em duas simples afirmações. A primeira é que alguém só deve amar o que é amável, Deus ou pessoas, e não coisas. A segunda é que alguém deve amar o que é amável na proporção em que é amável, nem mais, nem menos. De algum modo, a moralidade do amor é o todo da moralidade ou a própria essência da moralidade, uma vez que a moralidade consiste em ter o correto senso de valores, em colocar todas as boas coisas na ordem correta e amá-las adequadamente. Se a moralidade do amor é isso, praticamente podemos dizer que o homem cujos amores estão na ordem correta é um homem que não pode fazer nada de errado.

LLOYD LUCKMAN: Então, dr. Adler?

MORTIMER ADLER: Sim, Lloyd?

LLOYD LUCKMAN: Apenas refletindo sobre essa conclusão, eu me pergunto se Santo Agostinho não disse precisamente o mesmo. Se bem me lembro, ele disse: "Ame e faça o que quiser". Ele não quis dizer que você não errará se agir à luz do amor?

MORTIMER ADLER: Sim, é exatamente isso. Mas creio que uma restrição deve ser feita, porque o amor de que fala Santo Agostinho nessa passagem é um amor perfeito, o amor de Deus, portanto ele não precisa atenuar suas declarações. Mas se falarmos de qualquer outro que não seja o amor de Deus, penso que seja necessário dizer: "Ame mais aquilo que é melhor, e ame menos aquilo que é menos bom, então não errará".

Os poetas disseram isso com suas próprias palavras. Acho que todos vocês conhecem os famosos versos de Sir John Suckling no poema *To Lucasta, Going to the Wars*. "Eu não poderia te amar, querida, tanto assim, se eu não amasse mais a honra". Mas talvez vocês não conheçam alguns outros versos igualmente extraordinários sobre esse tema, os versos de Wordsworth em *The Ode to Duty*. Wordsworth diz: "Serenos serão nossos dias, e resplandecentes, E feliz será nossa natureza, quando o amor for uma luz infalível, E a alegria, sua própria certeza".

Isso, parece-me, resume a moralidade do amor, mas não elimina completamente todos os problemas relativos ao amor em nossa vida. Há muitos outros problemas.

LLOYD LUCKMAN: Gostaria de discutir esses problemas em um futuro encontro.

MORTIMER ADLER: Talvez possamos, algum dia. Mas isso deve concluir nossa discussão sobre o amor.

16. Como Pensar sobre Bem e Mal

Hoje nós vamos refletir sobre a g*rande ideia* de *bem* e *mal*. Com o tempo que temos, não poderemos refletir sobre tudo o que esses termos incluem, nem compreender todos os problemas que eles levantam. Nós deveremos nos concentrar amplamente, senão exclusivamente, no bem humano, o bem para a humanidade, e, mais especificamente, na felicidade humana.

Deixem-me enumerar rapidamente algumas das maneiras como são usados os termos *bem* e *mal*, particularmente o termo *bem*. Por exemplo, em economia, falamos sobre bens. Frequentemente, dizemos bens e serviços. Por bens econômicos nós queremos dizer *commodities*, aquilo que as pessoas compram e vendem, e estas coisas nós dizemos que têm valor.

A palavra *bem* tem aqui outro sentido, de algo que possui valor. Nós falamos de bens como algo que tem valor de uso ou de troca. Em política, falamos sobre uma boa sociedade ou um bom governo. Aqui, o sentido da palavra *bem* muitas vezes possui conotação de justiça, dado que uma boa sociedade é aquela que é justa, e um bom governo é aquele que é justo. Depois, em ética, usamos o termo *bem* muitas vezes para exprimir o caráter de um homem. Falamos de um homem bom, falamos de um homem levando uma vida correta.

Mas aqui há dois pontos adicionais que valem a atenção. Às vezes, quando falamos de um homem bom, temos em mente que ele é um homem feliz. Às vezes, ainda, colocamos a ênfase de modo um pouco diferente, no fato de que ele é um homem virtuoso ou, de maneira ainda mais estrita, um homem honrado. E isso imediatamente chama nossa atenção para o possível deslocamento ou mudança no sentido, aquela diferença de tonalidade no sentido quando usamos a palavra *bem* e quando usamos a palavra *certo*.

Bem e mal, de um lado, e certo e errado, do outro lado, não são exatamente sinônimos. Por exemplo, aplicamos certo e errado apenas para atos humanos. Falamos em atos certos ou atos errados, e não falamos de coisas certas ou coisas erradas, ao passo que usamos as palavras *bem* e *mal* para tudo no universo. Qualquer coisa sobre a qual podemos falar podemos dizer que é boa ou má.

Isso nos traz ao terceiro ou quarto principal uso do termo *bem*, como ele é utilizado na metafísica, em que tudo no mundo é referido como bom. E aqui a palavra *bom* tem sentido de perfeição. Algumas coisas são melhores do que outras porque são mais perfeitas em seu ser ou em sua realidade. Aqui, as gradações de bondade são iguais às gradações de perfeição. Há toda uma escala desde as coisas menos perfeitas no universo, as coisas com menos ser ou

realidade, átomos e moléculas, passando pela escala dos organismos vivos, até chegar a Deus.

BEM MORAL E MAL MORAL

Nesta discussão, quero passar todo nosso tempo sobre bem e mal tratando-os como eles são discutidos em ética o bem moral e o mal moral. O grande problema, aquele que julgo ser digno de nosso tempo, é a questão sobre nossos julgamentos referentes ao bem e ao mal. Quando dizemos que algo é bom, quando chamamos algo de mau, esse julgamento que fazemos é uma expressão de sabedoria da nossa parte ou apenas uma opinião pessoal?

Há duas respostas a esta questão, que representam duas visões extremadas. De um lado, há a resposta que Hamlet nos dá, e que Montaigne também nos
dá com frases muito parecidas, eles dizem: "Não há nada bom ou ruim, mas o pensamento torna-o assim". E o que eles querem dizer é que tudo é mera opinião. Você pode pensar que algo é bom, e eu posso pensar que é mau, é só o pensamento que faz algo bom ou mau.

A visão oposta sustenta que podemos ter sabedoria sobre o que é bom e mau, e que é até possível, que a sabedoria é tão precisa, termos uma ciência da ética da mesma maneira que temos uma ciência da física. Podemos ter uma ciência da ética que nos dê um conhecimento com contornos nítidos sobre o que é bom para o homem buscar, e o que é bom para o homem fazer.

A disputa entre aqueles que dizem que não há nada bom ou mau, que apenas o pensamento os torna assim, e aqueles que pensam que há uma ciência da ética é a questão central sobre a objetividade ou subjetividade desses valores fundamentais: bem e mal.

Eu gostaria de, ao prosseguirmos com a consideração do problema da objetividade ou subjetividade do bem e do mal, estender a consideração para a questão da objetividade ou subjetividade de nossas concepções de hábitos humanos.

Ambos os problemas, os restritos e o mais amplo sobre bem e mal, o restrito sobre a felicidade, penso eu, são sérios e importantes, problemas significativos o bastante. Porque assim como indivíduos tomam uma ou outra posição no que diz respeito à objetividade ou subjetividade do bem e do mal, eles têm posturas diferentes perante a vida, eles agem de maneira diferente, e eles julgam seus companheiros de maneira diferente.

O que queremos dizer quando dizemos que algo é bom? Qual seria a resposta completa a essa pergunta? Uma coisa é certa: tudo que chamamos de bom consideramos desejável. O bom é o desejável, o desejável é o bom. O bom é o

objeto dos nossos desejos.

Tanto é assim que é de fato uma verdade evidente dizermos que buscamos o que é bom. Qualquer coisa que buscamos, buscamos porque é boa, e não há nada neste mundo que buscaríamos se bom não fosse. Alguém quase poderia dizer que, a rigor, todos os homens procuram o que é bom. Isso é algo que Sócrates disse muitos, muitos séculos atrás. Ele disse: "Nenhum homem jamais busca, almeja ou persegue aquilo que ele considera nocivo ou prejudicial para ele próprio, mas, antes, ele busca aquilo que considera proveitoso ou em seu benefício".

APARENTEMENTE ROM E REALMENTE BOM

Você talvez me pergunte: "E aquelas pessoas neuróticas, que parecem querer ser machucadas ou prejudicadas?". Não há problema, neste sentido, pois sua própria neurose, sua patologia, faz com que aquilo que consideramos dor ou dano seja para eles algo prazeroso e vantajoso. Logo, quando eles buscam algo, por mais que pareça anormal, eles buscam algo que julgam ser prazeroso ou vantajoso. Mas você pode perguntar: "Será que de vez em quando as pessoas não buscam aquilo que julgam vantajoso, mas que na verdade é algo prejudicial? Elas nunca cometem erros sobre aquilo que procuram?". Aqui, naturalmente, enfrentamos uma questão muito complicada, que nos leva à primeira consideração que podemos fazer sobre a distinção uma distinção importantíssima sobre o bem real e o bem aparente. Deixem-me ver se consigo fazer essa distinção para vocês.

Suponha que você diz que alguma coisa é apenas *aparentemente boa* ou é um bem aparente, se é isso que as pessoas supõem que seja vantajoso ou em seu benefício, algo que elas de fato desejam. Vamos chamar algo de realmente bom, não apenas aparentemente bom, se é algo que de fato é vantajoso ou em seu benefício, algo que as pessoas deveriam desejar mesmo que não o desejem. Quando você faz a distinção dessa maneira, você é obrigado a voltar à minha declaração sobre aquilo que é bom ser também desejável. Porque se o bom é o desejável, como podemos chamar algo de bom, se os homens deveriam desejá-lo, mas não o fazem?

A resposta a esta questão depende de uma resposta para uma questão ainda mais profunda, aquela colocada por Espinosa, há muitos séculos: Dizemos que algo é bom porque desejamos isto, ou desejamos algo porque é bom? Faz toda a diferença do mundo você dizer que simplesmente chamamos algo de bom porque o desejamos isso enfatiza primeiro o desejo ou você dizer que desejamos algo porque ele é bom. Quando você responde a esta questão de uma maneira ou de outra realmente está tomando partido nessa discussão fundamental entre a objetividade e a subjetividade do bem e do mal.

Vamos olhar de modo mais aproximado os dois lados da discussão. Há o lado que diz que o bem é simplesmente aquilo que na verdade desejamos. É aquilo que nos agrada porque satisfaz nossos desejos. E, sendo este o caso, o bem é inteiramente relativo aos nossos desejos. Aquilo que é bom para você é o que satisfaz seus desejos, e aquilo que é bom para mim é o que satisfaz meus desejos, e não há nenhuma distinção entre o bem real e o bem aparente. Esta é a posição costumeiramente chamada de hedonismo, a posição que identifica o prazeroso, identifica o que satisfaz meus desejos, com o bem. Tudo o que me agrada é bom, tudo o que o agrada é bom. Aquilo que me agrada pode, evidentemente, ser algo completamente diferente daquilo que lhe agrada.

Deixem-me ler três afirmações sobre essa posição, que julgo valer a pena serem ouvidas. Espinosa diz: "Os termos *bem* e *mal* não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas. Uma coisa pode ao mesmo tempo ser boa e má ou indiferente dependendo da pessoa que julga. O bom é meramente aquilo que indivíduos julgam como útil a eles, aquilo que lhes satisfaz ou agrada". E Hobbes diz: "Prazer é meramente a aparência ou a sensação do bom, assim como esse prazer é a aparência ou a sensação do mal". E Locke diz: "O que tem aptidão para produzir prazer em nós é o que chamamos de bom. E o que tem aptidão para produzir dor é o que chamamos de mau".

Outro grande escritor, John Stuart Mill, em seu ensaio sobre o utilitarismo também identifica o agradável com o bem, aquilo que nos satisfaz como o bem. Mas Mill levanta outra questão. Ele pergunta: Seriam todos os prazeres do mesmo tipo ou existiriam prazeres maiores e prazeres menores? E será que não deveríamos estar preocupados com pessoas com qualidades maiores e menores, uma pessoa instruída e uma pessoa não instruída? E, se assim for, não se introduziria neste momento na ordem dos prazeres algum outro critério além do prazer em si de falar sobre o melhor e o pior?

Por exemplo, Mill dirá: "É melhor ser um humano insatisfeito do que um porco satisfeito. É melhor ser um Sócrates insatisfeito que um tolo satisfeito". E isso soa como se não pudéssemos nos agarrar completamente à simples afirmação de que o bem é qualquer coisa que agrade porque isso não nos daria uma forma de distinguir entre o ser humano e o porco ou Sócrates e o tolo.

O lado oposto, aquele que sustenta a objetividade do bem e do mal, insiste na distinção que eu comecei a sugerir a vocês entre o bom real e o bom aparente. Neste caso, tal distinção é usada da seguinte maneira: o que é realmente bom é o objetivamente bom. O realmente bom é algo sobre o qual tenho conhecimento. O aparentemente bom é algo sobre o qual eu formo uma mera opinião pessoal. Além disso, a distinção entre o realmente bom e o aparentemente bom segue assim: o aparentemente bom, que é simplesmente uma expressão de nossos julgamentos

pessoais ou opiniões, é o objeto de meu desejo consciente. O que eu conscientemente desejo de tempos em tempos é aquilo que me parece bom, enquanto o realmente bom que eu posso saber que é bom, e o qual é bom mesmo quando eu não o desejo conscientemente, é algo que é o objeto de meu desejo natural, ao contrário de meu desejo consciente.

O que é esta distinção entre desejo consciente e desejo natural? Bem, meus desejos conscientes são urgências particulares que posso ter a qualquer momento. Eu posso querer ter uma caneta-tinteiro de determinado tipo, posso querer ter um carro maior — esses são desejos conscientes. Desejos naturais são as urgências, devo dizer, as tendências, o apetite que é construído em minha natureza humana. Por exemplo, eu tenho fome como meu apetite natural, portanto a comida é algo realmente bom porque ela me satisfaz. Eu tenho uma mente que procura conhecer, portanto conhecimento é algo realmente bom porque satisfaz meu desejo natural de saber. Eu tenho uma natureza social que pede por amizades na sociedade, e, portanto, amigos são coisas realmente boas porque eles satisfazem meu desejo natural por companhia. E se eu desejo essas coisas conscientemente ou não, elas são naturalmente boas para mim. Um avarento que procura somente o ouro está, portanto, procurando aquilo que não é realmente vantajoso para si, e está se frustrando porque ele não procura conscientemente por essas coisas necessárias para ele para satisfazer seus desejos naturais e preencher sua capacidade natural. Se compreendermos isso, então veremos que o realmente bom, por corresponder às coisas que satisfazem nossos desejos naturais, os desejos que são constantes na natureza humana, deve ser o mesmo para todos os seres humanos em qualquer lugar e em qualquer ponto na linha do tempo.

De acordo com essa visão que eu acabei de descrever, o realmente bom é o que um homem deseja naturalmente e o que ele conscientemente deveria desejar. Portanto, podem-se medir seus desejos conscientes como sendo bons ou maus de acordo com a conformidade ou não conformidade deles com seus desejos naturais ou, em outras palavras, com as coisas que ele deveria desejar.

O QUE É O BEM SUPREMO?

Existe outro problema que devemos encarar em relação a bem e mal é a questão sobre o bem supremo. Qual é o bem supremo na vida humana, ou o que é às vezes chamado na tradição da discussão ética como *summum bonum,* que significa bem maior em latim, e às vezes simplesmente significa o objetivo final, o fim, a meta final de toda procura humana?

Quando consideramos o *summum bonum,* ou o objetivo final, ou a finalidade da vida humana, devemos começar a considerar o bem como um meio e como um

fim. Procuramos algumas coisas não por elas mesmas, mas como uma condição para conseguirmos outra coisa neste caso, elas são meios. Acho que a maioria das pessoas reconhece que o dinheiro não é uma finalidade, mas um meio. Queremos dinheiro para as coisas que podemos comprar com ele, bens e serviços. Não queremos o dinheiro pelo dinheiro. Queremos saúde não pelo bem dela, mas porque a saúde é uma condição para boas atividades. Somos capazes de fazer coisas que queremos fazer quando nos encontramos saudáveis e não quando estamos doentes.

Então, a questão surge: O que é isso que é, em última análise, bom em si mesmo, que procuramos por seu próprio bem e não em prol de nada além disso, enquanto todas as coisas que buscamos é em prol disso? Este é um entendimento comum que todos possuem de felicidade. Todos, creio eu, usam a palavra *felicidade* para dar nome àquilo que buscam em prol de si mesmo e não em prol de nada além daquilo. Agora, eu os desafiaria a tentar completar a frase que iniciarei. Eu quero ser feliz porque agora vocês preenchem aqui... Por quê? Por que você quer ser feliz? A única resposta que podemos dar para a pergunta é "porque sim", "porque quero ser feliz". Não existe um "porquê" para a felicidade, exceto ela mesma. Queremos ser felizes porque a felicidade é o bem final que todos procuram.

Existe um acordo em relação a isso, aliás, na história do pensamento europeu. Novamente, se eu olhar para os *grandes livros*, posso ler para vocês uma série de afirmações clássicas que indicam o quão ampla é a concordância sobre a concepção de felicidade como sendo o objetivo final que todo homem busca. Aristóteles diz: "Nós chamamos de final sem qualificação aquele bem que sempre é desejável em si mesmo e nunca em prol de outra coisa. Tal coisa, a felicidade, está acima de qualquer outra coisa. Por essa razão nós nos decidimos sempre por ela e nunca em prol de outra coisa".

Então, séculos depois, Pascal diz: "O homem deseja ser feliz e apenas ser feliz e não consegue não desejar isso, e deseja a felicidade em prol de si mesmo". E John Locke diz: "O que afinal move nossos desejos? (...) Felicidade", ele responde, "felicidade e apenas ela. Ela é o prazer máximo devido ao homem".

E, finalmente, mais tarde na linha do tempo, avançando em séculos, John Stuart Mill diz:

> A doutrina utilitária é que a felicidade é desejada e que a única coisa desejada como um fim é a felicidade, todas as outras coisas são desejáveis apenas como meios. Cada pessoa, contanto que acredite na felicidade, deseja sua própria felicidade também. Isso é o suficiente para provar que isso é um bem. Para mostrar que isso é o bem supremo, não apenas um qualquer, mas o

maior, o bem final, é necessário mostrar que as pessoas não só desejam a felicidade, mas nunca desejam nada além dela.

E isso não é difícil de demonstrar, penso eu, porque se examinarmos o que queremos dizer por felicidade, creio que veremos que o significado contém essa nota e esse *insight* fundamentais: que um homem é feliz se ele estiver em uma condição que possa ser descrita como desejoso de nada mais. A felicidade é o estado que não deixa nada mais ser desejado, nada pode ser somado a ela, nenhum bem adicional pode enriquecê-la. Esta é razão pela qual John Stuart Mill às vezes se refere a ela como a soma de todas as satisfações. E se ela é a soma de todas as satisfações, claramente é um bem máximo, não existe nada além dela que tenhamos de buscar.

Enquanto soma de toda a satisfação, ela é o bem completo, o bem total, e todos os outros bens são partes dela. Pode-se dizer que todos os outros bens são apenas parciais, enquanto a felicidade é o bem completo. Sendo a felicidade todas as coisas boas, as partes são como meios em nossa missão de buscar a felicidade como um todo final. A cada parte que completamos, cada parte que obtemos significa que estamos mais próximos do objeto de nossa busca, o bem total, que é a felicidade.

Agora, novamente, encaramos o mesmo problema que enfrentamos antes nessa discussão: seria a felicidade algo que é objetivo ou seria ela subjetiva? Seria ela igual para todos os homens ou cada homem buscaria a felicidade de forma diferente, procurando-a de acordo com seus próprios desejos e seus próprios julgamentos? Esta é uma questão muito importante, porque nela reside toda a validação da ciência da ética, desde que a ética esteja preocupada com a felicidade. Será o conteúdo da felicidade o mesmo para todas as pessoas ou ele variaria de um indivíduo para outro?

Aqui, mais uma vez, encaramos a posição do relativista, do subjetivista, que diz que para um indivíduo sua felicidade será o que ele achar que é. Cada pessoa vê sua felicidade de modo diferente da dos outros e a julga de acordo com seu próprio temperamento e seus próprios desejos. Por exemplo, John Locke diz: "Apesar de todos os desejos do homem tenderem em direção à felicidade, ainda assim eles não são movidos pelos mesmos objetivos. Os homens escolhem coisas diferentes e, ainda assim, todos escolhem corretamente". Locke discute aqui com os filósofos antigos, os quais, em sua opinião, tentaram em vão definir o *summum bonum* ou a felicidade de forma que todos os homens concordassem com o que é a felicidade. E, de acordo com Locke, a maior felicidade que um homem busca para si consiste em ter aquelas coisas que produzem os maiores prazeres. E "essas coisas", diz Locke, "são coisas diferentes para homens diferentes".

A visão oposta aqui se baseia mais uma vez na distinção entre o realmente bom e o aparentemente bom. A felicidade real é a felicidade que a pessoa deve buscar. E essa felicidade é a mesma para todos os seres humanos. A felicidade aparente é a felicidade que as pessoas buscam de fato, e ela varia de pessoa para pessoa. Mas você pode me dizer: "No que consiste a felicidade real?". E eu responderia: "Já que a felicidade é uma totalidade de coisas boas, a soma de coisas boas, a felicidade real deve consistir da soma de todas as coisas boas reais, que são as mesmas para todos os homens".

OS QUATRO BENS

Bem, você talvez pense: Você poderia responder a esta questão? Você poderia dizer quais são todos os bens reais? Acho que posso. Se eu olhar para a natureza humana e considerar os desejos naturais, acho que todos os bens que constituem a felicidade entram nessas quatro classes preponderantes. Primeiro, bens externos, as coisas que chamamos de riqueza, todos os bens econômicos e serviços que empregamos, todas as mercadorias. Segundo, bens corpóreos, coisas como a saúde, os prazeres físicos e o descanso. Terceiro, os bens sociais que satisfazem nossa natureza social, nossos amigos e a sociedade na qual vivemos. E finalmente, quarto, os bens que são especialmente da alma: conhecimento, verdade, sabedoria e as virtudes morais. Isso corresponde a todos os nossos desejos naturais, e o homem feliz é o homem que possui todos esses bens, alguma riqueza, saúde, algum prazer, amigos, sociedade, sabedoria ou conhecimento, como quiser, e as virtudes.

Mas entre esses bens existe uma distinção básica. Nas três primeiras categorias, existe um elemento de sorte em todos esses bens. Tenha eu riquezas, tenha eu saúde, amigos na sociedade, isso não depende inteiramente de mim, mas de alguns acidentes externos, então isso em graus de variação significa que esses bens são bens de sorte. Posso perdê-los em circunstâncias pelas quais não serei culpado. Posso, ainda, falhar em obtê-los sem que isso seja minha culpa. Os bens na quarta categoria são os únicos bens que estão inteiramente sob meu controle, inteiramente dentro do alcance das minhas forças de escolha e ação. E, portanto, esses são bens que são especificamente morais, sobre os quais a posse de todos esses outros bens depende. Essa é a visão que enxerga a felicidade, ou a busca pela felicidade, como algo amplamente dependente da quantidade de conhecimento e virtude que possuímos, porque da quantidade de conhecimento e virtude que possuímos depende nossa busca e o ganho desses outros bens.

Eu não poderia encerrar essa discussão sem lhes falar da crítica à teoria da felicidade que acabei de expor a vocês. Essa crítica vem dos estoicos, no mundo

antigo, e do grande filósofo alemão da moral Immanuel Kant, no mundo moderno. Os estoicos dizem que todos os bens nas três primeiras categorias, bens que eu chamei de bens de sorte, bens nos quais há elementos do acaso, são indiferentes, que eles não são nem bons nem maus. Os estoicos também dizem que a única coisa realmente boa no mundo inteiro é a boa vontade do próprio homem. E isso consiste em obedecer à lei e cumprir seus deveres.

Marco Aurélio, o imperador romano, que era estoico, diz: "Nós deveríamos julgar apenas aquelas coisas que podem ser boas ou más através de nosso esforço. Supõe que um homem te mate, te corte em pedaços ou te ofenda, o que essas coisas podem fazer para impedir que tua mente permaneça pura, sábia, sóbria, justa?".

Agora, Immanuel Kant elabora um pouco sobre o ponto de vista estoico. Ele aponta que a felicidade pode ser considerada o *summum bonum* ou como o bem supremo, mas que a conduta moral não é conduzida para ser envolvida em procurá-la como um fim. A conduta moral é conduzida de forma que ela envolva a realização dos deveres. Ele concorda com os estoicos que apenas o realmente bom no universo é uma boa vontade humana, que é uma vontade obediente. Mas Kant continua a dizer que, entretanto, deveríamos estar fazendo nosso dever, e, embora a única coisa importante seja ter uma boa ou justa vontade, a felicidade entra na vida humana da seguinte forma: "Não está certo", ele diz, "os homens buscarem a felicidade ou quererem ser felizes, ao invés disso, eles deveriam desejar conduzir suas vidas como se merecessem ser felizes". E este é um tipo bem diferente de afirmação.

17. Como Pensar sobre Beleza

Vocês todos estão familiarizados, tenho certeza, com a expressão "o verdadeiro, o bom e o belo". E quando qualquer um de nós a utiliza está se referindo a esses três grandes valores que estão presentes em qualquer cultura humana, em qualquer civilização: a verdade, a bondade e a beleza.

Mas, embora estas três — a verdade, a bondade e a beleza sejam geralmente citadas nesta ordem, não acho que a ordem seja propriamente essa. Acho que é mais no sentido de que a verdade e a bondade vêm em primeiro lugar e elas são coordenadas entre si, e que a beleza é algo derivado ou de alguma forma dependente das outras duas. Beleza não é da mesma ordem que verdade e bondade.

Por que digo isso? John Keats, o poeta inglês, parece dizer exatamente o oposto.

Notem a última linha de sua *Ode a uma Urna Grega*, na qual ele diz: "Beleza é verdade, é tudo que sabeis sobre a Terra, e todos vós precisais saber". E se esse modo de falar da verdade, da bondade e da beleza faz que estes três grandes valores sejam iguais, isso também os torna bastante indistintos. Tenho a tendência de pensar que uma observação de outro inglês, o grande Eric Gill, nos dá um conhecimento mais profundo sobre o assunto do que a famosa frase de John Keats.

O poeta Eric Gill disse: "Cuide da verdade e da bondade, pois a beleza cuidará de si mesma". Isso sugere que a verdade e a bondade, de certa forma, são fundamentais e que a beleza depende delas para existir. Quando compreendermos isso, como espero que possamos no decorrer dessa discussão, acho que chegaremos muito perto de compreender a natureza da beleza.

Há um problema que é comum a todos esses três valores. O mesmo problema se coloca no caso da verdade, da bondade e no caso da beleza. Essa é a questão de sua objetividade, a questão de saber se esses valores são subjetivos em relação ao julgamento individual, em relação ao gosto pessoal, ou se são valores objetivos, valores em relação a se estar certo ou errado. Neste contexto, em conexão com este problema, tendemos a pensar na beleza em primeiro lugar, porque a questão da beleza é mais frequentemente discutida.

Os antigos tinham uma expressão que resume isso: *De gustibus non est disputandum:* [gosto não se discute]. Não há dúvida. Não se pode argumentar com um homem sobre o que ele gosta no sentido do que é belo.

E, embora isto tenha sido aplicado antes sobre questões de gosto, sobre as

coisas no campo da beleza, a ideia se propaga à bondade e à verdade no curso da história. Temos uma maneira moderna de dizer isso também: "Eu não sei se algo é bom ou belo, mas sei do que eu gosto". E quando se diz naquele tom de voz específico que todos conhecem, o que se quer dizer é: "Não discuta comigo. Eu sei do que eu gosto e você não pode me convencer de outra coisa".

Como se nota, a pessoa tende a ser subjetiva e relativa acerca de juízos de beleza logo de cara, e então esse tipo de subjetivismo e relativismo se espalha até a bondade e a verdade.

Na verdade, quando falamos sobre assuntos do bem e do mal ou sobre assuntos do verdadeiro e do falso e afirmamos que eles também são apenas questões de gosto, então estamos dizendo que esses outros dois valores, a verdade e a bondade, são trazidos para o nível de beleza.

Tal relativismo tende a negar a universalidade e a objetividade destes três grandes valores. E este é um problema sério, um problema sério na moral, na lógica e na teoria da arte ou da estética. Vou tratar hoje de falar apenas sobre uma parte deste problema, o do relativismo ou subjetivismo em conexão com a beleza o que é uma questão muito difícil, pois há bons argumentos de ambos os lados. Existe algo que favorece aqueles que pensam que a beleza é subjetiva e relativa. E certamente há algo a ser dito sobre o outro lado da questão.

Em vista do que acabo de dizer, gostaria de salientar os dois principais problemas que vamos considerar. A primeira questão é sobre o que é a beleza, o que ela é em si e em relação à verdade e à bondade e em termos de distinção entre ela e a verdade e a bondade e, então, vem o segundo problema, o problema da objetividade ou da relatividade da beleza como um valor.

O QUE É A BELEZA

O problema de dizer o que é a beleza é que isso nos obriga também a falar sobre como a beleza é distinta da verdade e da bondade. E isso pode parecer, à primeira vista, uma coisa muito fácil de ser feita. Porque normalmente dizemos que a verdade é uma qualidade das afirmações que podemos fazer sobre as coisas do mundo, e que a bondade é uma qualidade inerente às coisas que desejamos ou usamos, e que a beleza é algo que encontramos em obras de arte.

Assim, a distinção entre estes três valores ou qualidades parece ser clara. Mas não é. Depois de uma análise mais aprofundada, concluiremos que ela é bem obscura. Consideremos, por um momento, o que é verdade nas declarações. Uma afirmação é verdadeira quando ela está de acordo com a forma como as coisas são. Uma verdade está na mente quando a mente está de acordo com a realidade. Esta é uma relação entre seres humanos e a realidade.

A bondade está nas coisas quando essas coisas satisfazem nossos desejos. E esta é outra relação entre a realidade e o homem. As coisas do mundo em relação aos nossos desejos são boas ou más conforme elas os satisfazem ou não. Note que coisas boas nos agradam, mas coisas bonitas também. Você tem que fazer a pergunta: Qual é a diferença entre o prazer que temos com coisas a que chamamos de boas e com coisas que chamamos de belas?

Além disso, saber e desejar, ou pensar e agir, parecem ser as principais formas de os homens estarem relacionados com o mundo em que vivem. Na verdade, elas parecem cobrir todas as relações fundamentais do homem com seu ambiente. Pensamos sobre as coisas ou as desejamos e então *agimos em* relação a elas. Mas saber e pensar estão na esfera em que ocorre a verdade, desejar e agir estão na esfera do bem. O que resta para a beleza? Onde é que a beleza entra? Este é o problema.

Acho que existe uma maneira de resolver isso olhando para a beleza como uma espécie de síntese, uma combinação de aspectos da verdade e do bem. Vamos considerar primeiro o desejo. Descobrimos que a beleza é uma forma especial do que é bom, porque é o objeto de um desejo muito especial, um desejo que não se pode adquirir, muito mais como o amor do que como o desejo comum, já que a beleza é um desejo do qual se pretende aproveitar sem usá-lo, sem consumi-lo. Os desejos aquisitivos comuns, os que são como a fome e a sede, ou que nos levam a comprar coisas, são desejos que visam à utilização e ao consumo daquilo que vemos. Mas o desejo de saber é satisfeito simplesmente por contemplar o próprio objeto. A beleza não é como comer: quando sabemos que algo é belo, não o consumimos nem o destruímos. Saber, ao contrário de comer e outros desejos aquisitivos, deixa seu objeto intacto.

O conhecimento envolvido na experiência da beleza é também uma forma especial de conhecimento, assim como o desejo que está envolvido na beleza é um tipo especial de desejo. Os conhecimentos envolvidos na experiência da beleza consistem na compreensão que quase abraça seu objeto, não apenas em fazer declarações e análises discursivas sobre ele, como dois mais dois é igual a quatro. Existe verdade em tais declarações. Mas a beleza existe no objeto de um conhecimento intuitivo e em uma apreensão intuitiva da coisa como um todo. É por isso que normalmente falamos da experiência do belo como envolvendo uma intuição estética e usamos a palavra *intuição* para classificar esse tipo especial de conhecimento que não pode ser expresso nas afirmações ou em palavras. Mas é uma experiência quase imediata, segurando o objeto individual à sua frente para que o contemple e o possua através do saber, aqui e agora.

Uma coisa bonita é um objeto de contemplação, nunca um objeto do conhecimento científico no qual a verdade está envolvida, nem um objeto de ação

no qual a bondade está impregnada.

Deixe-me ver se consigo resumir o que acabo de dizer chamando a atenção para os aspectos em que o *belo é* como o *bom* e o *verdadeiro*. O *belo é* como o *bom* na medida em que nos agrada e satisfaz o desejo, mas ele também é como o *verdadeiro* na medida em que é um objeto de conhecimento, e não de ação. E é precisamente porque o *belo é* como o *verdadeiro* e o *bom* que ele se distingue de ambos. As duas definições clássicas de beleza corroboram esse ponto. Uma delas é a definição dada por Tomás de Aquino. Ele disse: “O belo é aquilo que nos agrada quando é visto". E eu devo apenas adverti-los que, como ele usa a palavra *visto*, ele está pensando na apreensão intuitiva do objeto. Isso não significa *visto com o olho*, significa que intuitivamente há uma apreensão imediata da coisa como um todo no indivíduo. "O belo", diz ele, "é aquilo que satisfaz nossos desejos simplesmente por nosso conhecimento intuitivo dele".

E Immanuel Kant diz a mesma coisa: "O belo é o objeto de um prazer inteiramente desinteressado". Nós não estamos interessados em possuir a coisa, usá-la ou possuí-la de outra maneira que não seja apenas para conhecê-la. E esse desejo é um desejo desinteressado e prazeroso, que vem de sua própria satisfação.

A BELEZA NÃO ESTÁ SÓ NOS OLHOS DE QUEM VÊ

Com tudo isso dito sobre a natureza da beleza, vamos pensar se ela está realmente no objeto de si mesmo ou se a beleza é algo que nos limitamos a atribuir à coisa quando ela nos dá esse tipo especial de prazer.

Para esta questão, as pessoas têm duas respostas extremas e diferentes uma da outra. Em um extremo, dizem que a beleza está inteiramente na coisa em si, que os homens têm ou não têm bom gosto, caso apreciem coisas belas pelo que elas são. Mas, no outro extremo, dizem que a beleza é apenas uma questão individual de gosto pessoal. Como diz o ditado: "A comida de um homem pode ser o veneno de outro".

Deixem-me ler uma passagem de Montaigne que resume esse ponto de vista: "Nós fantasiamos suas formas", diz Montaigne sobre a beleza, "segundo nosso apetite e gosto". E aqui ele está, obviamente, pensando na beleza sob forma humana. Ele lista alguns exemplos de diferentes padrões culturais de beleza. Descreve a tribo "pintada de preto e amarelo, com grandes lábios inchados, nariz grande e plano, com adornos na cartilagem das narinas, com grandes anéis de ouro, para que fiquem pendurados até a altura da boca". "No Peru," continua ele, "as maiores orelhas são as mais bonitas. E eles as alongam até onde conseguirem.

Há, em alguns lugares, nações que cuidam muito para escurecer os dentes e odeiam vê-los brancos, e existem nações onde as pessoas querem pintá-los de vermelho. A beleza, para os italianos, está na forma bruta,já, para os espanhóis, no que é magro e esguio. Entre nós, há os que gostem de branco, outro, de castanho, um, suave e delicado, outro, forte e vigoroso, e assim por diante".

Acredito que exista um meio-termo entre estas duas extremas divisões, porque acho possível mostrar que a beleza é algo objetivo, no objeto em si, e subjetivo, ou seja, algo em nossa própria experiência e em relação à nossa experiência do objeto.

Deixem-me primeiro falar sobre a subjetividade da beleza, da forma em que é relativa a nossa própria experiência e nosso próprio temperamento e sensibilidade. Agora é perfeitamente óbvio não é? que as coisas diferentes agradam pessoas diferentes. O que as crianças consideram como agradável ou bonito não é, obviamente, o mesmo que os adultos consideram. Pessoas inexperientes têm o gosto diferente daquele das pessoas mais vividas. O que uma pessoa experiente gosta no campo das artes é geralmente bem diferente do que um inculto gosta. E, certamente, de acordo com a sensibilidade e formação das pessoas, a experiência do que é belo na pintura, na poesia ou na música pode variar.

Não existe outra maneira de mostrar a relatividade ou a subjetividade da beleza em termos de condições que afetam nossa experiência sobre algo. Por exemplo, se eu lhe perguntasse se um floco de neve é lindo, mesmo que você olhe para aquele pequeno floco branco em sua mão quando a neve cai, mesmo que o pequeno floco de neve seja de fato lindo, você provavelmente diria que não. Porque, como você entrou em contato com ele em condições normais, de modo algum ele lhe daria algum prazer de se ver. Mas depois de ter visto um floco de neve sob alta ampliação em um microscópio, você mudaria de ideia. Quase todos nós ao olharmos para os padrões maravilhosos da natureza teríamos de dizer que cada um deles é um objeto de beleza.

A coisa que é interessante aqui é que não importa o quão relativa à experiência individual ou ao gosto individual a beleza é, haverá sempre a mesma base para o prazer que o belo objeto nos proporciona. É a proporção entre a complexidade do objeto e a nossa capacidade de apreendê-lo intuitivamente. Por exemplo, se o objeto que estamos contemplando é muito complexo de modo que não o podemos entender como uma só coisa, ou não conseguimos estabelecer uma conexão de ordem entre peças do objeto, então ele não nos dará prazer, e não o consideraremos algo belo. Ou se, de outro modo, ele for muito simples, se não tiver estrutura, se não houver nada intrigante para nossos olhos, ouvidos e mentes para que possamos explorar e examinar, não o chamaremos de belo. Portanto, em

relação ao estado de nossa sensibilidade e formação, o objeto para o qual olhamos não deve ser nem demasiadamente complexo para nos agarrar, nem muito simples de modo que não precisemos de nenhum esforço para conhecê-lo e apreendê-lo. A única coisa que chamamos de bela é aquela que, em relação à nossa capacidade, é apenas difícil o suficiente para exigir algum esforço de nossa parte para reconhecê-la individualmente, e não muito difícil para que nosso esforço obtenha êxito e que, diante do sucesso do entendimento, fiquemos satisfeitos. E o prazer do sucesso em entendê-la, o esforço de conhecê-la transforma-se na experiência da beleza.

É perfeitamente óbvio, então, que, se essa é a relatividade da beleza para os indivíduos, eles podem ser treinados na experiência da beleza, seus gostos podem ser aperfeiçoados ou cultivados, como também podem ser treinados para apreender objetos cada vez mais complexos. Este fato, enquanto indica, evidentemente, o aspecto subjetivo da beleza, também aponta para algo no objeto que é em si bonito. Do contrário, não fosse este o caso, não haveria porque falar em refinar o gosto de uma pessoa. Se há algum sentido em falar de melhoria do gosto do indivíduo, deve ser porque os objetos são mais ou menos bonitos e a pessoa que os aprecia é capaz de apreciar a beleza das coisas mais esplêndidas.

Permitam-me deixar mais claro esse ponto. Quanto melhor for o gosto do indivíduo, mais belos serão os objetos que ele pode apreciar. Ou: quanto mais belos forem os objetos que um indivíduo pode apreciar, melhor será seu gosto. Entretanto, é certamente do direito de qualquer um perguntar, então: O que existe na própria coisa que a torna bela, independentemente de como a vemos ou de nossa experiência? O que existe na coisa que a transforma em um parâmetro para medir o bom e o mau gosto?

UNIDADE, ORDEM, CLAREZA

As três palavras para responder a essas perguntas são: unidade, ordem e clareza. Ou seja, um objeto é belo se, em primeiro lugar, ele for um, se ele se encaixar como uma coisa, se tiver unidade. Em segundo lugar, se for uma coisa complexa, como é quase tudo que examinamos, sua unidade deve ser constituída por uma proporção, uma ordem e um arranjo das partes. E, em terceiro lugar, caso se trate de um arranjo de partes, a estrutura delas como um todo deve ter clareza de ordem. A unidade, a ordem e a clareza nas coisas são os elementos de sua beleza objetiva.

Não há outra maneira de dizer isso. Tenho certeza de que todos se lembrarão de uma regra de redação de quando estávamos na escola. Qual era a base ou o padrão para escrever uma boa redação? Ter unidade, clareza e coerência. Ou

seja, essas três palavras dizem o que torna uma coisa bonita e nos faz apreciá-la.

Tudo que fazemos pode ser bem feito ou mal feito. É bem feito quando é bem organizado, quando é unificado, quando suas partes estão devidamente relacionadas e sua estrutura é clara. E dizer que algo é bem feito é dizer que algo é bonito. As regras da arte para criar coisas bem feitas são as mesmas que os preceitos do bom gosto na apreciação da beleza.

Os dois aspectos do belo, o objetivo e o subjetivo, podem ser conciliados. Não há conflito entre eles. Por um lado, o fato de haver graus de excelência, qualidades de beleza em obras de arte, não tira o direito de haver variações de gosto pessoal. Por outro lado, haver uma escala de gosto nos seres humanos é possível. Não poderia haver uma escala de gosto nos seres humanos se não houvesse graus objetivos de beleza nas obras de arte. Do contrário, não haveria nada para medir essa dimensão do gosto e nos permitir dizer que algumas pessoas têm mau gosto e outras têm bom gosto por formação, experiência e cultura, e não poderíamos dizer, também, que o gosto de um indivíduo pode ser cultivado e aperfeiçoado.

BELEZA NOS OBJETOS NATURAIS

Até agora, em nossas considerações sobre a beleza, temos principalmente nos preocupado com a beleza das obras de arte, particularmente das belas-artes. Mas há, claro, beleza em objetos naturais também, ou, como dizemos, beleza na natureza. E enquanto fazemos uma análise geral de beleza, os princípios do que é belo, as condições para algo ser belo são as mesmas na natureza como são em obras de arte como pinturas, poemas ou peças musicais.

O que a maioria das pessoas pensa quando fala sobre a beleza da natureza é algo como um pôr do sol ou uma paisagem. E quando elas pensam na beleza de um pôr do sol, o que tendem a fazer é tirar uma foto ou pintá-lo. As pessoas são um pouco como o pintor, pois olham para a cena que elas chamam de bela e quase a emolduram só com o olhar. Entretanto, construir uma obra de arte mentalmente não é ver a beleza na natureza.

Um exemplo mais claro de beleza natural, de uma beleza que existe na natureza, sem qualquer esforço artístico de nossa parte, é aquela que se encontra nas flores, nas árvores, nos animais ou em coisas como flocos de neve. Aristóteles, por exemplo, fala frequentemente sobre a beleza de plantas ou animais. E em seu livro sobre a poesia, ele aplica o mesmo princípio ao discutir o que faz um poema ser bom, uma coisa bela a ser contemplada. Ele aplica o mesmo princípio da avaliação de beleza em um animal. Ele diz:

> Para ser bela, uma criatura viva, como cada conjunto composto por partes, não deve apenas apresentar certa ordem em seu arranjo de peças, mas também deve ter certa magnitude. Se algo for demasiado grande para ser visto, ou pequeno demais para que sua estrutura possa ser claramente vista, ele não será belo. Deve ser de tal porte, com suas partes ordenadas de tal maneira, com unidade clara e estrutura evidente, para que assim possamos chamá-lo de um belo conjunto.

Todos, penso eu, sabem a diferença entre uma rosa bem formada e uma deformada, entre um animal bem formado e um deformado. Todos nós reconhecemos a feiura da deformidade e a beleza daquilo que é bem formado. O que entendemos por coisas bem formadas são aquelas cuja noção de unidade esteja clara, que suas peças estejam bem ordenadas, e sua estrutura, evidente.

Foram ressaltadas as belas-artes na discussão da beleza. E há boas razões para darmos ênfase às belas-artes, porque pinturas, estátuas, esculturas, poemas e músicas são os objetos que os homens criam em prol da produção da beleza. As obras de arte são feitas principalmente para dar aos homens objetos para contemplação e desfrute.

Não sejamos limitados ou eruditos na forma como falamos sobre a beleza. Todos os espetáculos, mesmo os de boxe, jogos ou patinação no gelo nos trazem o desempenho de excelência como sendo a experiência da beleza. Os homens podem experimentar a beleza ao contemplar uma coisa bem feita não apenas nas artes eruditas ou nas grandes artes, mas em todas as artes populares.

18. Como Pensar sobre Liberdade

Há poucas palavras, na língua inglesa ou em qualquer língua, com mais significados do que a palavra "liberdade". Há poucas palavras, ou poucas ideias que podem nos causar maior perplexidade, porque, quando se lê a vasta literatura sobre este assunto, é muito difícil dizer quem discorda de quem ou quem concorda com quem.

Agora, para discutir assunto tão complexo no pouco tempo que temos, é necessário distinguir uma série de diferentes objetivos que os homens têm em mente quando utilizam a palavra "liberdade". Temos tempo para discutir apenas um deles. Deixem-me ver se posso indicar brevemente quais coisas diferentes, objetivos diferentes, os homens têm em mente quando usam a palavra "liberdade".

OS TRÊS TIPOS DE LIBERDADE

Primeiro, os homens têm em mente a liberdade em relação uns aos outros em suas ações, em sociedade e em relação ao Estado. Isso deve ser chamado de liberdade social, ou liberdade política ou econômica. Por exemplo, é neste sentido do termo liberdade que alguém fala de um homem como sendo um escravo, quando este é escravizado por outro homem. E é nesta área da liberdade que alguém poderia pensar no monopólio econômico interferindo na liberdade, porque um monopólio impede a competição e impede os homens de fazerem escolhas entre produtos competidores. E é também nesta área que certa legislação restritiva ou uma aliança restritiva pode interferir na liberdade de ação que um homem tem em relação ao outro em sua vida social.

Uma segunda e totalmente diferente área que carrega a ideia de liberdade envolve o que um homem tem dentro de si para decidir o que fará. Isso podemos chamar de liberdade psicológica, oposta à liberdade social. E aqui, o que normalmente pensamos, é que ela se refere ao livre-arbítrio, que determina o que um homem vai fazer e que o isenta de ter seu arbítrio determinado por seu passado ou outras causas externas.

E há uma terceira área de liberdade, aquela na qual se diz que um homem não tem conflito dentro de si mesmo e há o desenvolvimento de uma perfeição na sua natureza, tornando-se assim o que deveria ser. Essa liberdade é às vezes chamada de liberdade moral. E um exemplo do que significa a liberdade moral nos é dado por teólogos quando falam da liberdade do pecado. E atualmente, os psiquiatras falam de liberdade de uma personalidade integrada em vez de falta de liberdade,

a compulsão de um neurótico.

Como eu disse, há a liberdade social, a psicológica e a moral. Quando os homens usam a palavra "liberdade", podem se referir a qualquer uma delas. Essas três ideias diferentes são bastante distintas, e ainda assim compatíveis. Acho que ninguém nunca confundiria a liberdade de um homem em sociedade e sua ação em relação a outros homens com a liberdade psicológica de decisão ou escolha no que diz respeito ao arbítrio. E ninguém confundiria isso com a liberdade moral que tem a ver com conflito interior. Sendo assim, embora sejam distintas, são também combináveis. Algumas teorias atribuem ao homem todas as três liberdades, enquanto há outras teorias de liberdade que dizem "não, o homem possui apenas a liberdade social ou apenas a liberdade moral". E, às vezes, há teorias que afirmam que a liberdade psicológica é a liberdade fundamental, subjacente tanto à liberdade moral quanto à social.

Com respeito a essas três liberdades, há uma questão essencial que quero abordar rapidamente, porque é bastante difícil e não quero que ocupe o centro das atenções na discussão de hoje. Frequentemente, escritores que abordam a liberdade e a arbitrariedade ou aqueles que enfatizam tanto a liberdade moral quanto a social tendem a negar a realidade da liberdade psicológica. Dessas três, a liberdade mais frequentemente rejeitada por autores é a da vontade, já que entendem a liberdade em outro sentido. E o motivo dessa rejeição diz respeito à suposição de que essa liberdade poderia violar as leis fundamentais da física que se todo homem, com todo seu comportamento, é governado pelas Leis da Dinâmica, as leis mecânicas, então o homem não pode ter liberdade de decisão ou vontade própria. Esta é a questão sobre o livre-arbítrio, campo especial na filosofia que não vamos explorar hoje.

LIBERDADE SOCIAL

No tempo que temos juntos hoje, gostaria de discutir apenas um desses três tipos de liberdade, a liberdade social, aquela que os homens têm em relação uns aos outros e em relação à sociedade em que vivem. Em muitos aspectos, esta é a melhor escolha para os nossos propósitos. E na área dessa liberdade, há muitos problemas e questões.

Primeiro, gostaria de dizer uma palavra de esclarecimento sobre o tipo de liberdade que agora vamos analisar de forma aprofundada. Refiro-me a este primeiro tipo de liberdade que temos chamado de liberdade social. Quando consideramos esse tipo, vê-se que os homens podem desfrutar ou não dela, em um grau maior ou menor, de acordo com as circunstâncias em que eles vivem e agem. Quando as circunstâncias são favoráveis, eles possuem essa liberdade, já quando

as circunstâncias são desfavoráveis, eles são privados dela. E as circunstâncias que são favoráveis são aquelas que permitem ao homem agir como ele desejar, fazer o que quiser. As circunstâncias que são desfavoráveis são aquelas que impedem o homem de fazer o que lhe agrada ou agir como deseja.

É por isso que atingiríamos alguma clareza se chamássemos esse tipo de liberdade não social de liberdade circunstancial, para indicar que os homens a têm ou não, dependendo das circunstâncias, favoráveis ou desfavoráveis. Então a distinção entre essa liberdade, a liberdade circunstancial, e as outras duas pode tornar-se mais clara com o reconhecimento de que o que se chamou previamente de liberdade psicológica deve ser chamado de liberdade natural. Para aqueles que sustentam que os homens têm essa liberdade e a mantêm em sua própria natureza, pois nascem com ela, aí temos uma liberdade inata. É construída a partir da constituição do homem quando essa liberdade vem através da vida sob condições favoráveis.

E, finalmente, a terceira liberdade, que se chama moral, é mais bem compreendida se reconhecermos que ela é adquirida. Não é nem natural, nem inato, não é algo que os homens possuem ao nascer, tampouco é algo que eles têm ou não têm, de acordo com suas circunstâncias, é uma liberdade que alguns homens adquirem quando crescem, se desenvolvem e realizam mudanças. Então ela deve ser chamada de liberdade adquirida.

Agora, voltemos à liberdade que depende de circunstâncias favoráveis. Lembra-se do que eu disse sobre as circunstâncias favoráveis? A liberdade consiste em um homem agindo como lhe aprouver, sendo capaz de fazer o que quiser e sendo capaz de executar e realizar seu desejo. Um homem pode ter essa liberdade, mesmo que seus desejos sejam determinados por outra pessoa. Jonathan Edwards, um teólogo norte-americano, uma vez disse que um homem é livre se puder fazer o que quiser, mesmo que não possa desejar como queira, isso significa que talvez ele não possa determinar sua própria vontade, mas se for capaz de fazer seja o que for que deseje, então seria livre.

LIBERDADE E COERÇÃO

Uma vez que esta liberdade consiste na execução, na realização de desejos, a coisa que se opõe a ela, a única coisa que a impede, é a coerção. Porque quando um homem é coagido pela força física ele não é capaz de fazer o que deseja. Em outras palavras, não são as leis da natureza ou as leis físicas nem as da causalidade que se opõem à liberdade, mas simplesmente a força de coerção.

Tenho certeza de que você entende o que quero dizer por coerção. Por exemplo, se um homem tenta andar na direção contrária a um vento muito forte e

não é capaz de avançar, essa força natural o coage e o imobiliza. Ou, se um homem está preso em um matagal onde a vegetação prende suas roupas e não o deixa andar, ele está sendo coagido e contido. Ou, outro caso, se eu agarrar seu braço e, através da força física, movê-lo contra sua vontade, então você estará sendo coagido por esse movimento. E assim os homens são forçados, às vezes pelos elementos naturais e às vezes por outros homens na sociedade.

Quando pensamos no que significa coerção e em como ela é o oposto da liberdade, é possível ver que a essência dessa liberdade reside na ação em si. Porque quando um homem é forçado, ele não está agindo, mas estão agindo sobre ele. Ele está sendo compelido à inação e não está realizando um movimento próprio.

Por isso, a liberdade de que estamos falando tem tanto um aspecto positivo quanto um negativo. Negativamente, essa liberdade consiste na isenção de coerção. E, positivamente, essa liberdade consiste na ação, na execução ou realização dos próprios desejos. Quando atuo, sou livre. E enquanto pensamos sobre essa afirmação por um momento, concluímos que quando agimos somos livres, e começamos a ter uma visão mais profunda sobre o significado da liberdade.

Deixem-me mostrar-lhes outra maneira de entender a questão. A essência da liberdade exige que compreendamos dois termos: o *si mesmo* e o *outro*. Quando o que fazemos é forçado pelo poder de outro, não somos livres. Mas quando o que fazemos, pensamos e aquilo em que nos transformamos flui inteiramente de nós, somos livres. O *si mesmo* — a autoexpressão e a autodeterminação — são as essências da liberdade. Quando o *si mesmo* está sujeito aos outros, não se tem ação, mas sim paixão e passividade. Mas quando o *si mesmo é* a fonte de movimento ou da ação que gera mudança, você tem a liberdade. Seria possível dizer, ao considerar esse tipo de liberdade, que a essência da liberdade está no poder de *si mesmo* para fazer, para pensar, para se transformar, tal como você determinar. E a ausência de liberdade consiste na submissão ao poder do outro.

Existem algumas diferenças fundamentais de opinião aqui que eu gostaria de sublinhar, sobre o que está envolvido em agir como se quer. Vou relatar essas diferenças de opinião perguntando-lhes algumas questões básicas, para então mostrar quais são as respostas contraditórias a essas perguntas. A primeira pergunta é: Será que os objetos como pedras ou outros organismos vivos, não humanos, têm essa liberdade, assim como os seres humanos? Será que pedras, plantas ou os gatos têm a liberdade que consiste em agir como bem entender? Bem, Thomas Hobbes afirma que sim. "Quando uma pedra rola morro abaixo, ela é livre quando não há nada em seu caminho. Não é livre se algo, como um galho

ou outra pedra, a impedir de rolar." E nós, muitas vezes, tendemos a pensar que os animais em gaiolas não são mais livres do que as pessoas que estão na prisão. Mas, enquanto Hobbes e outros dizem que todas as coisas que podem se mover têm liberdade quando estão autorizadas a agir como bem entenderem e realizar seus movimentos sem sofrerem interferência, existem outros autores que dizem que não. Só o homem tem esse tipo de liberdade porque apenas seres com desejos deliberados e consciência podem ser considerados livres na execução de seus desejos, as pedras, evidentemente, não têm consciência nem desejos deliberados.

Agora, há uma segunda questão: A liberdade da qual falamos nunca sofre interferência de qualquer coisa além da coerção? Nem por uma imposição sobre o corpo de uma força que o impede ou o obriga se mover? Thomas Hobbes diz que não. A coerção é a única coisa que pode impedir esta liberdade, é a força física pura, no ato de nos compelir a fazer ou impedir o movimento. Mas outros autores dizem que sim, que há muitos outros obstáculos que podem interferir nessa liberdade. Por exemplo, o que é às vezes chamado de coação. Eu posso intimidá-lo, ameaçá-lo e causar-lhe medo, e então você não agirá. Nem mesmo precisaria tocar em você. Assim, muitos homens são impedidos de agir por medo das consequências, mesmo sem serem tocados. E a maneira como o medo das consequências impede alguém de agir do jeito que bem entender é considerado pelos autores como um obstáculo à liberdade. Ou, por exemplo, posso interferir em sua liberdade de acordo com esta outra visão: removendo os meios. Você quer ir para o centro, está com pressa e tem um carro, eu levo a chave de seu carro para que você não possa ir. Nesse caso, estaria eu interferindo na sua liberdade de ação? Você ainda pode fazer o que quiser? Não, pois acabei de remover o meio para que você realizasse sua vontade. Então, existem outras coisas além da coerção que podem interferir na liberdade.

Outra pergunta: Será que essa liberdade exige alternativas? Um homem deve ter a oportunidade de fazer isso ou aquilo? Ele deve ter a oportunidade de agir ou de não agir a fim de ser livre? Deixem-me dar um exemplo. Um homem está na prisão. As barras da sua cela o impedem de sair, mas ele não quer sair de lá. Ele está muito contente por ficar em sua cela. Seria ele um homem livre? Thomas Hobbes diria: "Sim, ele é livre. Ele não está sendo coagido, apenas quer estar na cela e nada está impedindo que isso aconteça, portanto ele é livre". Mas John Locke diz que não. Ele afirma que "para um homem ser livre, ele deve ter as duas alternativas". Suponha que ele quisesse sair da cela, então nesse caso ele já não seria mais livre. De acordo com Locke, o homem é livre somente se puder fazer o que quiser e também fazer o oposto do que deseja. Ele pode querer ficar na cela, mas só será livre se puder sair na hora em que quiser. Esta é a visão de liberdade que pede uma abertura de alternativas, a oportunidade de agir em uma série de

modos contrários, não apenas agindo de uma só maneira.

Finalmente, há a questão de saber se essa liberdade depende ou não do sucesso em atingir o objetivo. Eu não só devo ser capaz de agir de determinada maneira, mas também devo chegar a um determinado objetivo ou meta. Há alguns autores que dizem que o ser humano não é livre a menos que tenha o poder de alcançar seu objetivo. Não se trata apenas de ser capaz de realizar um ato, mas o desejo de alcançar uma meta exige que haja poder e meios para atingir o objetivo antes de se ter o direito de ser chamado de livre. As questões que acabamos de considerar indicam as diferentes teorias que os homens têm sobre a liberdade quando a concebem como algo que se conquista quando temos livre escolha. Essas perguntas também indicam, como vimos há pouco, os diferentes tipos de obstáculos que podem ficar no caminho e impedir a liberdade. Mas uma grande questão permanece, uma que nós ainda não consideramos. E a pergunta é: A lei do Estado, a lei civil, sempre será um obstáculo para a liberdade? A resposta única para esta pergunta, uma das grandes respostas, é que a lei ou o governo sempre será um obstáculo e sempre desrespeitará a liberdade. De acordo com alguns homens, a lei representa sempre a vontade de outro homem. E assim, quando obedecemos à lei, não estamos fazendo o que desejamos, mas sim o que outro homem quer que façamos. E, se eu desobedecer à lei, estarei fortemente sujeito à coerção física, pela força da lei.

A LEI SEMPRE DEVE CERCEAR A LIBERDADE?

Aqueles que sustentam esta teoria veem dois caminhos, dois tipos de interferência a que homens estão sujeitos: a coerção extrajudicial, coerção ilegal por outros homens e forças, e a coerção legal. Assim sendo, reconhecem que, quando a lei protege um homem de coerção extrajudicial, ela está, de certa maneira, promovendo sua liberdade e, assim, evitando esse tipo de coerção. Contudo, os que sustentam este modo de ver a lei, dizem que mesmo quando a lei promove a liberdade evitando a coerção extrajudicial, ela, simultaneamente, a reduz.

Deixem-me ler o que Bentham tem a dizer sobre esse assunto porque, de certo ponto de vista, é o mais claro expoente desta opinião. Ele diz: "À medida que a lei cria obrigações, cria trincheiras à liberdade. É impossível criar direitos, impor obrigações, proteger pessoas, exceto a cargo da liberdade". Sendo assim, continua: "Sempre há uma razão contra toda lei coercitiva. Isso porque cada lei é um ataque à liberdade". E John Stuart Mill aponta sua concepção de lei em oposição à liberdade da mesma forma que a esfera da ação legal se opõe à esfera da livre ação. De acordo com Mill, desde o momento em que a liberdade coexiste

isenta de regulamentações ou coerções impostas por meios externos, a esfera da liberdade aumenta à medida que a esfera do governo e das leis diminui quanto mais leis, menos liberdade, e vice-versa.

Qual é a quantidade de liberdade que um indivíduo deveria ter? Trata-se de uma questão justa. Mill responde a isto, dizendo: "O quanto ele puder usar sem interferir na dos outros". Cito: "A única parte da conduta de cada um que temos de prestar contas à sociedade é a que diz respeito aos outros. Na parte que compete somente a si, a liberdade é, por direito, absoluta".

A teoria oposta a essa grande questão sobre lei e liberdade é que homens têm liberdade sob a lei, têm liberdade através da lei, assim como possuem também liberdade vinda da lei. Esta teoria diz que a lei, quando é justa, nunca cerceia a liberdade de ninguém.

Deixe-me chamar sua atenção para um ponto em que as duas teorias estão de acordo. Para essa segunda teoria, que tem um posicionamento favorável à lei, admite-se, com base da liberdade, que homens são livres para fazer o que quiserem em toda situação na qual a lei não se manifesta. Nestas situações não prescritas em lei, minha liberdade obviamente consiste em fazer o que eu quiser. Mas esta teoria, ao contrário do que a primeira teoria diz — e aqui está o que mais a distingue nos fala que também sou livre dentro de certas condições, sou livre quando obedeço à lei sob certas circunstâncias.

Quais são essas condições? Primeira condição: se a lei sob a qual vivo é uma à qual dei meu consentimento, como em qualquer Estado constitucional e qualquer forma de governo republicano, as leis são feitas com meu consentimento. Segunda condição: somente se eu consentir com as leis, tendo voz ativa por meio de meu voto enquanto cidadão. Em outras palavras, quando homens vivem sob uma república, em um regime constitucional de governo, e têm condições, direitos e privilégios da cidadania, são livres mesmo quando têm de obedecer às leis, pois sob essas circunstâncias, quando homens vivem sob um conjunto de leis às quais deram seu consentimento com voz igualitária, agem de acordo com sua própria vontade. Isso mostra a concepção de liberdade enquanto autogoverno, por meio de uma voz no governo e de seu próprio consentimento voluntário de governo.

Deixe-me ler aqui algumas declarações clássicas sobre esse ponto de vista. William Penn diz: "Os governos mais humanos e naturais são os de consentimento. Tal governo nos conecta livremente quando os homens têm sua liberdade através da obediência às suas próprias leis". E Rousseau aponta: "O governo constitucional no qual os homens são cidadãos é aquele no qual cada indivíduo obedece a si mesmo quando obedece à lei, e por isso permanece completamente livre". E isso que Rousseau diz repetidamente ao afirmar que os homens devem muito à lei, pois é ela que traz a justiça e a liberdade. E John

Locke diz: "A finalidade da lei não é abolir ou restringir, mas preservar e ampliar a liberdade. Onde não há lei, não há liberdade. Pois liberdade é estar livre da restrição e da violência de outros que não podem estar onde não há lei". E, finalmente, Immanuel Kant diz: "A liberdade é a independência da vontade compulsória do outro. E assim é o cidadão de uma república que tem liberdade constitucional, porque ele não obedece a nenhuma lei que não seja aquela à qual ele tenha dado o seu consentimento ou aprovação".

De acordo com esta teoria, homens não são livres quando vivem sob tirania e despotismo, porque eles estão sujeitos à vontade arbitrária de outro homem, à vontade de outros homens ao quais eles não deram seu consentimento. A liberdade é o oposto disso. Ou: "A liberdade consiste", segundo Locke, "em não estarmos sujeitos à inconstante, incerta e arbitrária vontade de outro homem". Assim, de acordo com esta teoria, longe de limitar a liberdade ou se opor a ela, a lei sempre tende a aumentar a liberdade, promovê-la e é de fato sua pedra fundamental.

Nos poucos minutos que restam, gostaria de mencionar outro ponto nesse conflito fundamental quanto à liberdade e ao direito. Aqueles que consideram a lei como o fundamento da liberdade também fazem uma clara distinção entre liberdade e licença. Apenas as leis não infringem a liberdade,apenas as leis injustas podem interferir na liberdade do homem. E quando um homem desobedece à lei, ele não é livre, mas está cometendo um ato imoral. Desobedecer à lei é exercitar a licença, não a liberdade. E licença, de acordo com esta teoria, é o oposto da liberdade. Pois liberdade é uma ação que serve ao bem do próprio homem, e uma licença derrota o bem.

A visão oposta é que a lei sempre viola a liberdade, seja ela justa ou injusta, que as leis injustas interferem na liberdade do homem, mas não mais do que as leis justas o fazem. E assim, de acordo com este ponto de vista, não há distinção entre liberdade e licença. Liberdade sempre consiste na isenção da lei, justa ou injusta. E um homem que desobedece a uma lei justa é tão livre quanto um homem que desobedece a uma lei injusta. Como Bentham pergunta: "Não é da liberdade que desfrutamos ao fazer o mal? Se não, do que é?".

19. Como Pensar sobre Aprendizado

Hoje começamos a discussão da *grande ideia* do *aprendizado*. O sr. LUCKMAN está aqui para fazer perguntas, que inclusive podem surgir na medida em que dermos prosseguimento a esta discussão.

LLOYD LUCKMAN: EU poderia começar já perguntando, dr. Adler? Veja bem, durante a última semana, estive pensando sobre o assunto que o senhor escolheu para esta série de discussões de *grandes ideias* e estava me perguntando por que o senhor escolheu a ideia de aprendizado em vez da ideia de educação.

O senhor acha que elas são a mesma coisa? Nós estaremos lidando, então, com os mesmos problemas e as mesmas ideias sob o nome de aprendizado que estaríamos lidando se estivéssemos discutindo a educação?

MORTIMER ADLER: eu acho que responder a esta pergunta é uma forma muito boa de começar. Sr. LUCKMAN faz uma pergunta que talvez vocês estejam se fazendo: As ideias de educação e aprendizado são realmente a mesma ideia sob dois nomes diferentes? Os problemas da educação são os mesmos problemas do aprendizado?

Não. Eu acho que não são. Educação é um assunto muito maior e muito mais abrangente do que aprendizado. Os problemas do aprendizado, creio eu, são apenas um pequeno segmento do campo muito maior de problemas que chamamos de educação.

Se eu tiver alguns livros aqui, como acredito que tenho, sobre educação, acho que posso mostrar a vocês precisamente o que quero dizer. Se eu tiver aqui dois textos básicos sobre a filosofia da educação e os problemas da educação, e se vocês pegassem um desses livros e dessem uma olhada nele ou mesmo vissem o índice, eis o que vocês encontrariam: ele lidaria com os problemas da organização do sistema de escolas ou os problemas do controle estatal da educação ou o papel da política na educação, o problema de quem deve ser educado lá, se todos devem ter o mesmo tipo de educação, os problemas dos diferentes tipos de educação, a relação entre educação liberal e vocacional ou educação religiosa e intelectual. E, finalmente, entre todos esses problemas, acho que nós encontraríamos o problema do conteúdo e dos métodos de educação, o que deveria ser ensinado e como deveria ser ensinado. E é apenas aqui que nós devemos tocar nos problemas do aprendizado.

Acredito que isso mostra que os problemas do aprendizado são apenas uma parte dos problemas da educação. Para mim, a parte mais interessante, o resto

lida com elementos externos. O aprendizado é o coração da educação.

O próprio aprendizado é um assunto vasto. Pense, por um momento, em tudo que o aprendizado envolve. O aprendizado representa o todo, ou cada aspecto de modificações adquiridas pelo comportamento humano. Comportamento aprendido é comportamento modificado. O processo de aprendizado é o processo pelo qual nós adquirimos todas as modificações do nosso comportamento emocional, moral ou intelectual.

John Dewey disse isso melhor do que ninguém ao dizer que o processo de aprendizado é idêntico ao processo de crescimento, excluindo, é claro, o crescimento físico do corpo. De acordo com sua visão do aprendizado, a extensão pela qual um homem aprendeu algo no curso de sua vida é medida pela quantidade de crescimento emocional, intelectual, moral e espiritual que ele conquistou.

LLOYD LUCKMAN: Bem, assim que o senhor toca nessa mesma definição, parece-me que os problemas do aprendizado são os problemas da psicologia educacional. Se forem mesmo, o senhor vai lidar com esses problemas da mesma maneira que lidaria com o aspecto psicológico dessa ideia toda de aprendizado? O senhor vai discutir várias teorias? A teoria gestalt, a teoria do reflexo condicionado, tentativa e erro e todas mais...

MORTIMER ADLER: Não, não é bem assim, Lloyd. Acho que isso nos levaria a um campo muito distante.

O sr. Luckman acabou de se referir à controvérsia entre psicólogos experimentais sobre o que é o aprendizado. E há, como ele indica, quatro ou cinco grandes teorias conflitantes baseadas em pesquisas em laboratórios experimentais sobre o comportamento dos animais e, às vezes, de seres humanos, apesar de a maioria dessa obra experimental ser baseada em comportamento animal.

Agora, novamente, deixem-me ver se eu tenho aqui um livro que nos ajudará a tornar isso mais concreto. Se alguém pegasse qualquer livro comum de psicologia e abrisse no capítulo sobre aprendizado, veria que ele trataria dos seguintes tipos de coisas: trataria de como os ratos aprendem a percorrer labirintos por tentativa e erro; ou falaria sobre como gatos, novamente por tentativa e erro, aprendem a resolver problemas para sair de caixas nas quais estão trancados, ou, em outros casos, o capítulo falaria sobre o reflexo condicionado, o condicionamento do comportamento de um cachorro, como no caso do cachorro de Pavlov, cujo reflexo de salivar foi condicionado em laboratório, ou, finalmente, como você mencionou os experimentos de *gestalt*, poderia falar sobre como chimpanzés e outros macacos aprendem por um *insight* perceptivo.

Não há dúvida de que parte do aprendizado humano está no mesmo nível desse tipo de comportamento animal que é estudado em laboratório. Mas com certeza isso não é verdade para todo o aprendizado humano, e com certeza não é verdade para os aspectos mais significativos do aprendizado humano.

Deixem-me ler o que o Professor Hilgard, da Universidade de Stanford, tem a dizer sobre este assunto, neste que, a meu ver, é um livro obrigatório seu livro sobre as teorias do aprendizado. Professor Hilgard chega à conclusão de que todas essas teorias de aprendizado são insatisfatórias "porque elas se baseiam demais", ele diz, "no comportamento de animais e na suposição de que o aprendizado humano pode ser melhor compreendido ao ser comparado com o dos animais". Ele diz: "Essa abordagem comparativa de estudar animais com relação ao homem e o homem com relação aos animais negligencia o fato de que os seres humanos são mais espertos do que os animais e de que são capazes de usar linguagem". E, portanto, eles provavelmente aprendem de modo diferente desses animais superiores ou inferiores.

Eu gostaria de tratar aqui do aprendizado humano, do que é mais característico no aprendizado humano, do tipo de aprendizado que envolve o uso de linguagem e de símbolos, do tipo de aprendizado que envolve ideias, talvez até *as grandes ideias,* e do tipo de aprendizado que resulta na aquisição de uma compreensão, conhecimento ou sabedoria, não somente a aquisição de hábitos mundanos ou a solução de problemas práticos.

LLOYD LUCKMAN: O senhor com certeza reduziu consideravelmente o assunto ao restringi-lo ao que é chamado caracteristicamente de aprendizado humano. O senhor também pretende ir adiante e seguir reduzindo o assunto? A partir de seu último comentário, estou fazendo esta pergunta em particular porque me parece que você vai falar somente sobre aprendizado intelectual, a aquisição de conhecimento.

MORTIMER ADLER: Sim, Lloyd, eu vou reduzir ainda mais porque aprendizado humano, apesar de ser parte do assunto da educação, é por si só um problema muito grande.

Apenas um pequeno segmento do campo da educação lida com o aprendizado, e o aprendizado humano, não o aprendizado animal, é apenas um campo do aprendizado, e aprendizado humano é um assunto variado que lida com o aprendizado emocional, como nós mudamos e cultivamos nossas emoções, com o aprendizado moral, como nós formamos nosso caráter moral, e com o aprendizado intelectual, como nós melhoramos e mantemos nossa mente.

Todos esses assuntos são interessantes. Eu não quero dizer que o aprendizado intelectual, a melhora da mente é mais importante do que o aprendizado moral ou o aprendizado emocional, eu simplesmente quero dizer que nós não podemos

discutir tudo neste momento. Gostaria de lidar agora com o aprendizado intelectual, com o tipo de aprendizado que envolve professores e o papel do ensino no aprendizado. O ensino não está envolvido no aprendizado animal. E como nós entendemos o ensino, como você e eu entendemos o ensino, o tipo de coisa que acontece nas salas de aulas, trata-se principalmente de um processo que envolve a melhora da mente, não a formação do caráter ou o esclarecimento e o reajustamento das emoções.

A DESCOBERTA VEM ANTES DA INSTRUÇÃO

Assim que notamos que estamos lidando com o tipo de aprendizado que envolve o ensino, isto nos leva de uma só vez ao problema que eu gostaria de lhes apresentar. É o problema do papel do professor no aprendizado humano. Gostaria de começar pedindo-lhes para pensarem comigo no que é talvez a distinção mais fundamental em todo o campo do aprendizado humano, a distinção entre aprendizado com professores e sem professores ou, como é chamado às vezes, aprendizado por instrução, isto é, com professores, e, aprendizado por descoberta, ou descobrir coisas sozinho, isto é, sem professores.

Há três consequências que se seguem quando compreendemos esta distinção entre o aprendizado por instrução, com professores, e o aprendizado por descoberta, sem professores. A primeira é que nada que pode ser aprendido por instrução pode ser também aprendido por descoberta. Ou, para me expressar de forma positiva, tudo que aprendemos pela instrução alguém pode ter aprendido por descoberta. Na história da raça, a descoberta deve preceder a instrução, pois se este professor que ensina algo aprendeu o que ele ensina de alguma outra pessoa que aprendeu de algum outro professor, isso pode não ter uma origem definida. Em algum lugar do conhecimento que transmitimos, no processo no ensino, alguém deve ter descoberto sozinho. Então percebemos que, antes de tudo, o aprendizado por descoberta é primário.

O aprendizado por instrução é secundário. E se é assim, percebemos também que professores são, em um sentido absoluto, dispensáveis. Não indispensáveis, mas dispensáveis, pois nada que pode ser aprendido por instrução, com professores, é impossível de se aprender sem professores. Eu não quero dizer que professores não são úteis, eles são. E eu não quero dizer que para a maioria de nós os professores não são necessários, eles são. A maioria de nós não seria capaz de aprender sem a ajuda dos professores, ou aprender tão rapidamente ou tão facilmente as coisas que temos de aprender no decorrer da vida. Mas eu quero dizer que os professores apenas ajudam. E esta compreensão do professor como um ajudante, como alguém que ajuda no processo do aprendizado, é o *insight*

mais profundo na natureza no ensino com relação ao aprendizado.

Talvez outra forma de ver isso seja considerar o professor comparando-o ao fazendeiro ou o médico. O fazendeiro não produz os grãos do campo, ele meramente ajuda a cultivá-los. O médico não produz a saúde do corpo, ele apenas ajuda o corpo a manter sua saúde ou recuperar sua saúde. E, assim, o professor não produz o conhecimento na mente, ele apenas ajuda a mente a descobrir por si só.

Sócrates, que foi o melhor dos professores e realmente o modelo de todos os professores, resumiu este ponto sobre a arte do ensino quando comparou a si mesmo, como professor, a uma parteira. Ele disse: "Tudo o que eu faço é auxiliar no nascimento do conhecimento, o nascimento da compreensão das ideias na mente de alguém. E ao ajudá-lo no trabalho da descoberta, eu torno o processo da descoberta mais fácil e menos doloroso para ele".

APRENDER É SEMPRE ATIVO

Eu acho que isso indica outro fato fundamental sobre o ensino e o aprendizado. Aprendizado por instrução, aprendizado com a ajuda de professores não é menos ativo do que aprendizado por descoberta. Supor que seja, supor que quando somos ensinados nós somos passivos é cometer o erro mais atroz que alguém pode cometer sobre o aprendizado e o ensino. Na verdade, eu penso que devemos dizer isso se compreendemos a concepção de ensino de Sócrates, que é o próprio aluno que está passando pelo processo do trabalho de parto do conhecimento ou compreensão. O professor, como a parteira, está apenas esperando, está apenas auxiliando. E quando compreendemos isso, eu penso que nós devemos reexaminar a própria distinção com a qual começamos, isto é, a distinção entre aprender por instrução e aprender por descoberta, porque descoberta, o trabalho da descoberta, o trabalho de pensar por si só, está envolvido em todo aprendizado. Talvez fosse melhor, então, em vez de dizer aprendizado por instrução e aprendizado por descoberta, chamar ambos de aprendizado por descoberta, aprendizado com um professor pode ser chamado como "descoberta com ajuda", e aprendizado sem professor, "descoberta sem ajuda".

Nas duas formas de aprendizado, é o aprendiz que precisa ser ativo. É o aprendiz que precisa trabalhar. O fato de que o aprendiz pode ser ajudado pelo professor não permite que o aprendiz se sente passivamente e absorva conhecimento como uma esponja ou um bloco. Em outras palavras, todo aprendizado é fundamentalmente um processo ativo, um processo de aprendizado da experiência, um aprendizado que ocorre ao se fazer, não quando algo é feito

para si. Por isso não é possível dizer "Eu vou aprender você" em vez de "Eu vou ensinar a você". Pois mesmo quando eu estou lhe ensinando, é você quem tem de aprender por si só.

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler, eu ouvi corretamente? Eu ouvi o senhor dizer que todo aprendizado é aprendizado que ocorre ao se fazer e deve envolver experiência?

MORTIMER ADLER: É isso o que eu disse.

LLOYD LUCKMAN: Bem, então eu me pergunto se isso significa que o senhor aceita a visão do aprendizado humano que se tornou a plataforma da educação progressiva, pelo menos nos Estados Unidos, nos últimos cinquenta anos.

MORTIMER ADLER: Bem, eu consigo entender por que você mal acreditou no que ouviu. Eu temo ter a reputação de ser um oponente da educação progressiva. Mas eu só me oponho ao que está errado com a educação progressiva, não com o que está certo. Deixe-me ver se eu consigo explicar esta distinção.

Vamos pegar a frase, a declaração, ou, como o sr. Luckman diz, a plataforma da educação progressiva: todo aprendizado ocorre ao se fazer. O que está errado com essa declaração é determinada interpretação que fazem dela. Se a palavra *jazer* for interpretada muito estreitamente de modo a significar apenas uma atividade prática, certas formas de ações sociais, certas formas de produções sociais, então eu acho que a declaração é falsa, pois exclui atividades como ler ou ouvir uma palestra ou, mais importante do que tudo, pensar. E se o educador progressivo diz a mim que ele não exclui o pensamento, mas apenas o pensamento separado dos projetos ou problemas práticos, então eu diria que sua concepção do método projeto é tão estreita quanto sua concepção de fazer.

O que está certo ou parece certo na declaração de que todo aprendizado ocorre ao se fazer está contido no *insigbt* de que todo aprendizado envolve atividade. Não pode ser um processo passivo. Não pode ser como os hábitos formados na matéria, algo que eles recebem quando algo lhes é feito. Pode me dar um pedaço de papel, Lloyd, por favor? Você pega um pedaço de papel e eu ativamente dobro, mas a dobra em um pedaço de papel não é como um hábito humano. *Um hábito humano não é formado quando algo efeito a você, um hábito humano é formado quando você faz alguma coisa.* E esta é a diferença. E quanto mais atividade há no aprendizado, mais aprendizado genuíno ocorre.

Em segundo lugar, o fazer ou a atividade na qual está envolvido o aprendizado não pode nunca ser apenas fisicamente ativo, deve envolver atividade mental e, acima de tudo, raciocínio. Pois não há aprendizado genuíno que não envolva pensamento. Ora, se o raciocínio não é feito, então a declaração de que "todo aprendizado ocorre ao se fazer" é falsa, e devemos dizer "todo aprendizado

ocorre por atividade e principalmente por atividade mental". Pois, sem atividade mental, tudo que você tem é memorização. E quando nós usamos a palavra "memorização", sabemos que não se trata de um aprendizado verdadeiro.

Há um terceiro ponto que eu gostaria de tratar. E é o de que entre as atividades que estão envolvidas no aprendizado estão as coisas que ordinariamente não são classificadas como fazer, no sentido comum de fazer. São coisas como ler ou ouvir. E o ponto é que elas são tão ativas quanto escrever ou falar. O educador progressivo está certo apenas quando rejeita a caricatura dessas coisas, o tipo de caricatura expressa na definição de uma palestra como um processo no qual as notas do palestrante se tornam as notas do estudante sem passar pelas mentes de ninguém.

OS INTERESSES DOS ESTUDANTES NÃO DEVEM GOVERNAR O APRENDIZADO

Finalmente, o método de projeto com o qual o educador progressivo tanto se preocupa é, eu acho, muito razoável se ele insiste que o estudante tenha um interesse genuíno no problema, que ele se envolva no problema antes de vir a entender a resposta. Certamente, a motivação mais profunda no aprendizado está relacionada com o problema e com a procura por sua solução. Problemas ou questões vêm antes de respostas, e nós não motivamos as pessoas a aprender a não ser que façamos com que elas sintam genuinamente o problema para o qual a resposta é a solução. Isso nós sabemos que é verdade no caso dos animais. Eles não aprendem a menos que sejam motivados por desejos profundos de fome e sexo. É como John Dewey, resumindo este ponto, diz: "O problema é o início, o ponto de partida do aprendizado”. Ele diz que o problema é o princípio do aprendizado, problemas que se conectam com a experiência do aprendiz, problemas que estão ao alcance de suas capacidades, problemas que incitam no aprendiz a busca ativa pelo conhecimento e pela produção de novas ideias.

LLOYD LUCKMAN: Então o senhor mostra outro ponto básico no programa da educação progressiva, de que não pode haver aprendizado sem interesse ou motivação. Agora, eu me pergunto, o senhor acha que esse ponto deles é parcialmente correto e parcialmente errado, ou o senhor o aceita?

MORTIMER ADLER: Não, Lloyd. Aí eu diria que não há nada de errado com o que eles dizem sobre motivação. Minha única reclamação é que eles tiram a conclusão errada da verdade de que o interesse é essencial e de que a motivação é essencial para o aprendizado. Deixem-me ver se consigo explicar o que quero dizer respondendo ao sr. LUCKMAN desta forma.

Nenhum educador, nenhum professor, eu acho, supôs alguma vez que o

aprendizado fosse possível sem motivação ou interesse. Os educadores progressivos não descobriram esta verdade. No século V a.C., Platão, em uma das primeiras grandes obras sobre educação, disse que não deveria haver pressão forçando a criança, que o interesse deve ser cultivado, não somente nos estágios de aprendizado da criança, mas durante todos os estágios de aprendizado.

Muitos educadores progressivos tiraram uma conclusão errada dessa verdade fundamental. Essa conclusão errada consiste em pensar que nós devemos começar com os interesses dos estudantes. A criança vai à escola com certos interesses e nós devemos pegar esses interesses como se eles nos ditassem o que a criança deve aprender e o que deve ser ensinado à criança, isto é o que significa a escola centrada na criança, na qual os interesses da criança são os pivôs de todo aprendizado e ensino. Eu acho que isso vai contra o rumo da criança normal. Eu acho que a criança normal preferiria que os professores provocassem novos interesses nela a ter de estudar algo derivado inteiramente de interesses que ela leva à escola.

Eu não consigo me esquecer da história que me contaram sobre um menino em uma escola "progressiva" em Nova York. Um dia, o professor encontrou-o chorando no pátio e perguntou-lhe por que estava chorando. Ele disse: "Professor, nós temos de fazer o que quisermos hoje?”. Isso parece resumir o assunto.

Agora, quanto à verdade fundamental de que todo aprendizado deve ser motivado por interesse nos assuntos ou problemas a serem resolvidos, a conclusão correta coloca o peso nos ombros do professor, não nos ombros do estudante. Depende dos professores e dos educadores decidir o que deve ser ensinado. E, depois de ter decidido o que o estudante deve aprender, seu dever, sua tarefa, é despertar um interesse vivo e profundo nas coisas que devem ser aprendidas.

Por exemplo, eu seria um professor muito ruim, com relação às *grandes ideias,* se eu somente falasse sobre elas, se eu somente as expusesse, se eu não fizesse o que eu posso, não importa quão mal eu me saia, para despertar seu interesse nelas, ver se consigo motivá-los e deixá-los interessados nelas, pelo bem de compreender que elas podem se derivar das ideias e dos problemas que elas levantam.

Como fazer isso, como cultivar o interesse, como motivar as pessoas no processo de aprendizado é uma questão que não teremos tempo de discutir hoje. Na verdade, é uma questão muito difícil porque muito dela depende da arte do professor. E muito depende do emprego dessa arte em situações específicas, salas de aulas específicas, estudantes específicos. Mas talvez nós possamos retornar a certos aspectos desse problema no próximo encontro, quando considerarmos as diferenças individuais no aprendizado e, acima de tudo, toda a diferença entre

crianças e adultos como aprendizes.

O ENSINO DEVE COMBATER FRAQUEZAS

Agora talvez eu possa dizer um pouco mais sobre este problema das diferenças individuais do aprendizado.

LLOYD LUCKMAN: Por favor.

MORTIMER ADLER: NÓS, em escolas e em toda nossa vida adulta, sabemos que os seres humanos diferem uns dos outros em seus talentos, seus temperamentos, seus interesses. E nós também, eu penso, podemos concluir que as pessoas devem ser guiadas em seu aprendizado e que nós devemos ser guiados em nosso ensino a elas, pelo que elas estão interessadas, por seus talentos, que elas sigam seus talentos, que desenvolvam seus talentos, que sigam seus interesses. Apesar de parecer uma conclusão óbvia, é mesmo assim uma conclusão errada. Se há certas coisas fundamentais à vida humana, se há um corpo de sabedoria que todas as pessoas deveriam ter, se há certos tipos de conhecimento, certas artes que todas as pessoas deveriam adquirir, então elas deveriam estar em posse de todas, apesar de todas as suas diferenças individuais, apesar de seus talentos ou interesses.

Eu quase diria que nas escolas, especialmente, nossa tarefa é trabalhar contra os talentos da criança. Pois os talentos indicam onde a criança tem força. E onde a criança não tem talento é onde a criança é fraca. E o trabalho de ensinar a criança ou educá-la é o trabalho de empurrar o processo de aprendizado para o lado da fraqueza da criança, não para o lado da força. A criança que está interessada em poesia e diz “Eu não estou interessada em matemática" e "Eu não sou boa em matemática" deve ser ajudada e convencida a estudar matemática. Porque se aquela criança tem talento para poesia, aquele talento não pode nunca ser suprimido e vai levá-la para o aprendizado sozinha.

Eu penso que nossa tarefa é encontrar esses assuntos básicos que todos os seres humanos, na escola e na vida adulta, devem aprender. E então, de alguma forma, pela maneira como os ensinamos, pelo modo corno sugerimos que eles podem aprender, poderemos superar as diferenças entre os seres humanos, as diferenças que surgem porque nascemos com talentos diferentes, temperamentos diferentes e interesses diferentes.

LLOYD LUCKMAN: Bem, eu espero que, avançando em nossa discussão, o senhor consiga desenvolver este pensamento desafiador ainda mais, dr. Adler.

MORTIMER ADLER: Bem, eu não sei se vou conseguir explorar mais porque, na próxima vez, eu gostaria de lidar principalmente com os problemas do aprendizado adulto.

Se você concorda comigo que nenhum de nós é velho demais para aprender, então eu tenho certeza de que você se interessará pelos problemas que vamos tratar no próximo encontro, partindo principalmente do aprendizado de adultos, que é bem diferente do aprendizado de crianças em seus problemas e em sua natureza.

20. A Juventude É uma Barreira para o Aprendizado

O aprendizado é um assunto vasto, não tão vasto quanto o da educação, mas mesmo assim vasto. Logo, estamos tratando principalmente do aprendizado humano, o tipo de aprendizado que resulta no aperfeiçoamento da mente, o tipo de aprendizado no qual professores podem nos ajudar.

Eu gostaria de fazer uma aposta com vocês. Eu apostaria que consigo adivinhar que imagens aparecem em suas mentes quando eu uso as palavras "aprendizado" e "ensino". Meu palpite é o de que vocês devem imaginar o professor de pé em uma sala de aula, com uma lousa e crianças em seus lugares. Estou certo? É isso que vocês pensam quando pensam em aprendizado e ensino?

LLOYD LUCKMAN: Bem, eu não vou lhe dizer se isso é o que eu penso até o senhor me dizer o que há de errado com a imagem.

MORTIMER ADLER: Não há nada de errado com a imagem em si. Aprendizado e ensino certamente ocorrem em salas de aulas. Mas eu acho que é errado permitir que essa imagem e as concepções de aprendizado e ensino que a acompanham expulsem outras imagens e significados de nossas mentes.

UMA VIDA DE APRENDIZADO

Eu acredito que o erro mais profundo e sério que podemos cometer sobre educação, e um que é cometido por todos os educadores e professores, bem como pelo público em geral, é associar a educação com a escolarização, ou mesmo supor que o tipo de aprendizado que acontece nas escolas, e eu quero dizer do jardim de infância à faculdade, é a parte principal da educação. Ou então supor que o tipo de aprendizado que as crianças têm na escola é o principal negócio da infância, que o aprendizado pertence essencialmente à infância, que a maior parte do aprendizado pode ser feita na infância, e que tudo que os adultos têm de fazer é usar o aprendizado que eles adquiriram na escola quando eram jovens.

Alguém assistindo a este programa supõe isso? Eu temo que muitos de vocês possam supor que sim. Eu gostaria que vocês me acompanhassem agora porque vou tentar convencê-los do oposto. Vou tentar mostrar três coisas a vocês.

A primeira é que o aprendizado é um processo de toda uma vida. A segunda é que o aprendizado adulto é a parte mais importante da educação de alguém. E a terceira é que a escolarização ou o aprendizado na escola é, na melhor das hipóteses, apenas uma preparação para o tipo de aprendizado que deve ser feito,

porque só pode ser feito na vida adulta.

Deixem-me comentar por um momento esse terceiro ponto. A escolarização falha miseravelmente se não prepara os jovens a continuarem aprendendo depois que abandonam a escola, a continuarem com seu aprendizado pelo resto de suas vidas. Qualquer um que não compreende isso não consegue compreender uma das questões mais importantes da filosofia da educação, a questão que John Dewey enfatizou repetidamente quando disse que todo aprendizado é causa de mais aprendizado, assim como cada fase de crescimento é causa de mais crescimento. E assim é quase possível dizer que todo o propósito da escolarização ou do aprendizado que temos na escola é nos preparar para o tipo de aprendizado que temos de fazer ou devemos fazer pelo resto de nossas vidas.

Eu usei a expressão "o tipo de aprendizado que temos de fazer ou devemos fazer". Não quero dizer, ao falar isso, que a educação adulta é ou deveria ser compulsória. Nós sabemos que não é; nós sabemos que não deveria ser. Mas o fato de não ser compulsória não exclui o fato de ser necessária. O aprendizado adulto é necessário para todos nós, para todos, mesmo que tenhamos frequentado escola e faculdade ou não.

LLOYD LUCKMAN: EU acho que sei o que o senhor quer dizer, mas não tenho certeza se o senhor se fez bem claro, dr. Adler. Porque a pergunta que ainda me resta é: "Este aprendizado adulto, que é tão necessário, é necessário na mesma extensão e da mesma forma para aqueles adultos que tiveram uma escolarização adequada, como para aqueles que não tiverem tanta sorte de ter tanta escolarização como este outro grupo?"

MORTIMER ADLER: Não, eu acho que não me fiz claro. Deixe-me ver se consigo distinguir duas coisas.

Lloyd Luckman pergunta se o aprendizado adulto é necessário na mesma extensão e da mesma forma para aqueles que passaram pela escola e pela faculdade e para aqueles que não passaram. Minha resposta é não. Aqueles que na juventude não tiveram as vantagens da escolarização podem ter de retornar à escola na vida adulta. Mas este retorno à escola é escolarização adulta, não aprendizado adulto. Ou podemos descrever melhor como *escolarização corretiva adulta*, porque compensa pela deficiência, pela privação que essas pessoas sofreram na juventude. Isso não aconteceria em uma sociedade perfeitamente boa. Em uma sociedade boa, ninguém ficaria sem escolarização adequada na juventude.

E isso responde à questão. Em uma boa sociedade, na qual ninguém fica sem escolarização adequada na juventude, o aprendizado adulto ainda seria necessário para todos, tão necessário como seria agora para aqueles que passaram pela

escola e pela faculdade. E a razão disso é que o aprendizado é um caso de vida, não somente algo que pertence à infância, não apenas um dever e um privilégio das crianças. O aprendizado é importante demais para ser restrito à infância.

Deixem-me explicar o que quero dizer com uma vida de aprendizado. Nós começamos com o aprendizado antes da escola, muitos novos, ainda em casa, antes do jardim de infância. Então, a segunda fase do aprendizado consiste em todas as séries, todos os níveis de escolarização, das primeiras séries para crianças até as universidades para jovens. Então, temos dois tipos subordinados de escolarização, escolarização adulta para aqueles que não tiveram escolarização adequada na juventude, e pós-graduação para aqueles que querem se especializar em algum campo especial de aprendizado. Tudo isso é escolarização. E do que eu estou falando é algo que vem depois de toda escolarização e fora de todas as escolas, aprendizado adulto, que é para todos.

ADULTOS SÃO MAIS EDUCÁVEIS DO QUE CRIANÇAS

Esta **é** a imagem que eu gostaria que vocês visualizassem antes de continuar com esta discussão. E o que eu gostaria que vocês lembrassem sobre esta imagem **é** que **é** a última parte, que **é** a parte mais importante, a parte para a qual todo o resto **é** a preparação. Vocês se lembram da citação de Browning: "Envelheça comigo,o melhor está por vir"? Bem, isso se aplica ao aprendizado, assim como à vida de casado.

LLOYD LUCKMAN : Bem, o senhor pode estar certo disso, mas eu tenho certeza, dr. Adler, de que há muitas pessoas que pensam o contrário. E eu acho que não é porque elas pensam que o aprendizado é um dever apenas da infância, mas porque pensam que os jovens também têm a capacidade de aprender, uma capacidade que adultos perdem. Quanto mais velhos ficamos, menos conseguimos aprender. O senhor conhece aquele ditado popular que "não se consegue ensinar novos truques a um cachorro velho".

MORTIMER ADLER: Eu temo que você esteja certo, Lloyd. Isso é o que as pessoas pensam. E eu acho que o que devemos ver a respeito disso é se conseguimos mudar essa concepção, essa impressão. Talvez você não consiga ensinar novos truques a um cachorro velho, mas seres humanos não são cachorros velhos, e o aprendizado humano não consiste em adquirir novos truques.

Eu acho que a fonte do erro está na confusão fundamental que muitas pessoas fazem entre o crescimento corporal e o crescimento mental. Não há dúvida de que nossos corpos crescem muito rapidamente quando somos jovens e que nós paramos de crescer quando chegamos à idade de 16 ou 18 anos. Mas a mente que não é afetada pela senilidade patológica nunca perde sua capacidade de se

desenvolver. Ela mantém seu poder de crescimento desde que o corpo se mantenha saudável.

A verdade simples, básica, é que nós nunca somos velhos demais para aprender. Junto com esta, há outra verdade básica: às vezes, nós somos jovens demais para aprender. Esta é a razão de o aprendizado adulto ser necessário para todos nós. Porque, quando somos imaturos, somos simplesmente jovens demais para aprender algumas das coisas mais importantes que todo ser humano deveria vir a saber.

Deixem-me explicar este último ponto um pouco melhor. Deixem-me contar a vocês o que todo estudante de escola não sabe. Agora, o que é que todo estudante de escola não sabe, especialmente no momento da graduação? E o quão pouco ele sabe e o quanto ele tem de aprender. Mas isso é precisamente o que todo mundo que já saiu da escola há uns cinco anos percebe muito bem. Isso é verdade, sr. LUCKMAN, não é? Você não observa que a maioria das pessoas que você conhece que já se formaram há quatro ou cinco anos perceberam que sabem muito pouco e que têm muito a aprender?

LLOYD LUCKMAN: Eu não só acho, como espero muito, dr. Adler.

MORTIMER ADLER: Bem, se há pessoas que não sabem disso, a coisa mais caridosa a se fazer é não falar mais delas de agora em diante.

Apesar de muitos formados saberem que eles não aprenderam muito na faculdade, muitos deles tiram a interpretação errada do fato. Na verdade, eles dão uma ou outra interpretação errada. Falam que a escola que eles frequentaram não era boa, ou que a grade curricular não era boa, ou que a faculdade era pobre, e que por isso aprenderam pouco. Ou dizem que a instituição era boa, que a grade era boa, que a faculdade era extremamente boa, "mas eu desperdicei meu tempo". Eu não me esforcei muito ou o suficiente, por isso eu não aprendi o suficiente na escola ou na faculdade. Qualquer uma dessas coisas pode ser verdade, mas nenhuma delas é a razão correta para não termos aprendido o suficiente em uma escola ou faculdade.

Para prepará-los para o que eu considero ser a interpretação correta do fato, deixe-me pedir a vocês que imaginem o seguinte caso: imaginem a melhor escola, a melhor faculdade, com a grade perfeita, e imaginem o estudante que se aplica da forma mais consciente aos estudos e ao aprendizado. Mesmo nesse caso, o estudante não se graduaria como um homem educado, como se não precisasse de mais nenhuma educação, achando desnecessário continuar com qualquer aprendizado pelo resto de sua vida. E a razão disso é que a própria juventude é um obstáculo imenso e intransponível para a educação.

Isso pode parecer uma declaração exagerada e chocante. Eu não acho que seja. Deixem-me tentar explicar. Eu acho que a explicação pode ser encontrada se

procurarmos nos resultados finais de todo aprendizado. Vamos considerar quais são as metas do aprendizado.

Eu diria que o que todos nós queremos, ou o que certamente deveríamos querer, é adquirir alguma compreensão de nós mesmos e do mundo no qual vivemos. Apenas tolos não têm o desejo de se tornarem um pouco mais sábios. Eu acho que todos os outros esperam obter um pouco de sabedoria como resultado de seus esforços no aprendizado. Mas o ponto é que este é o resultado final. Sabedoria não pode ser adquirida na escola quando somos jovens. Por exemplo, alguém pensaria em chamar um menino ou menina, enquanto eles estão na faculdade ou acabando de se formar, de sábios? Bem, o que é verdadeiro para a sabedoria é também verdadeiro para a compreensão, a compreensão que consiste em *insights* básicos sobre a natureza da vida ou da sociedade do mundo no qual vivemos. A pessoa imatura não tem a experiência e a seriedade de propósito para obter tamanha compreensão. E quase possível dizer que suas mentes ou almas são terrenos muito rasos para que as ideias básicas formem raízes.

CRIANÇAS APRENDEM HABILIDADES; ADULTOS APRENDEM SABEDORIA

A maioria dos grandes educadores reconhece isso, e certamente todos os professores deveriam saber disso, apesar de que alguns infelizmente não sabem. Por exemplo, se eu fosse tirar Platão da prateleira e examinar a passagem em *A República* na qual ele trata dos benefícios da educação humana, nós veríamos que ele pensa que a consideração das ideias fundamentais só deve começar quando o homem tem 45 anos. O estudo das ideias e a aquisição da sabedoria são adiados até a outra metade da vida, até quase os 50 anos.

Ou se fôssemos até *Ética* de Aristóteles, veríamos que Aristóteles diz que os assuntos morais, éticos e políticos não devem ser ensinados aos jovens porque eles não têm experiência, estabilidade emocional, ou essa seriedade profunda, sem as quais tais assuntos não podem ser compreendidos.

Deixem-me falar brevemente da minha própria experiência como professor. Eu sempre achei fácil ensinar matérias abstratas e teóricas aos jovens na faculdade. É muito mais difícil ensinar filosofia moral, lidar com questões morais e políticas. E muito difícil, por exemplo, ler grandes romances e peças com jovens, romances e peças que tratam dos problemas mais sérios da vida. Eu já li e discuti romances e peças com jovens na faculdade e com adultos, e a diferença é como entre o dia e a noite.

Deixem-me dar mais uma evidência. Quando eu saí da faculdade, tinha certeza

de que compreendia alguns dos grandes livros que eu tive a sorte de ler naquela época. Mas eu tive ainda mais sorte na minha carreira de professor de reler muitas vezes alguns desses livros. E eu sei que eu não os entendi muito bem há dez anos. Não é que eu seja mais esperto agora, eu simplesmente estou mais velho. Essa não foi sua experiência também, Lloyd, como professor?

LLOYD LUCKMAN: Sim, foi mesmo. E eu tenho certeza de que podemos dizer que é a experiência da maioria dos professores que estudam depois de suas experiências na escola.

Dr. Adler, eu concordo neste ponto central que o senhor acabou de explicar tão bem, mas penso que o senhor está indo um pouco longe demais. E penso assim porque eu acho que o senhor está dando a impressão de que quase nada pode ser aprendido na escola, que nós estamos desperdiçando educação com pessoas jovens.

MORTIMER ADLER: Bem, eu não quero passar essa impressão, Lloyd. Deixem-me ver se consigo corrigir a impressão que o sr. LUCKMAN diz que estou transmitindo. Eu certamente não estou dizendo que as crianças não são possíveis de educar. Mas eu estou dizendo que adultos são mais educáveis do que crianças, da mesma forma que crianças são mais treináveis do que adultos. O que eu realmente quero dizer é que crianças podem formar hábitos, hábitos do corpo e mesmo hábitos da mente, mais prontamente do que adultos. O padrão do crescimento dos hábitos segue de perto o padrão do crescimento corporal.

Hábitos se acumulam muito rapidamente e são formados muito cedo na vida, mas não depois dos 20 ou 25 anos de idade. Eles não continuam da mesma forma que o verdadeiro crescimento da mente, o qual continua até o final da vida. Certamente, o que devemos compreender aqui é que adultos podem aprender melhor. É necessário profundidade de pensamento e amplitude de experiência para aprender a compreender ideias. Se adultos podem pensar melhor do que crianças, então é certo que fundamentalmente eles devem poder, e eu acho que podem, aprender melhor. Isso está claro, não está?

LLOYD LUCKMAN: Sim, mas eu ainda gostaria de saber que tipo de aprendizado, então, o senhor pensa que deve ocorrer na escola, dr. Adler, e como a escolarização realmente difere do aprendizado adulto.

MORTIMER ADLER: Bem, o sr. Luckman pergunta o que deve ocorrer na escola. Em minha opinião, a parte principal do aprendizado, a maior aquisição do conhecimento e da sabedoria ocorre na vida adulta. Minha resposta ao sr. Luckman e a você, se você está interessado na pergunta, é que há duas coisas que uma boa escola deve fazer se a escola desempenha sua função de ser uma preparação para uma vida de aprendizado que acontece quando a escola acaba, quando homens e mulheres deixam a escola.

A primeira coisa que uma boa escola deve fazer é dar à criança as habilidades do aprendizado. Se o aprendizado deve continuar durante a vida toda depois da escola, é necessário aprender como aprender. A arte e as habilidades de aprender na escola, todas as técnicas como ler, escrever, conversar e ouvir que estão envolvidas no aprendizado, devem ser adquiridas na escola. Essa é uma das funções principais da escolarização. E — em vista do fato de que se os seres humanos vão adquirir alguma sabedoria ou compreensão profunda da natureza das coisas vão fazê-lo depois da escola — a segunda coisa que uma boa escola deve fazer pela preparação de uma vida de futuro aprendizado é dar à criança alguma familiaridade com o mundo do aprendizado. E não apenas uma familiaridade, mas algum incentivo, algum estímulo real para seguir aprendendo quando ela deixa a escola. A criança em uma boa escola deve perceber que não aprendeu tudo e deve ter alguma noção sobre o que ainda há para ela aprender e ter a vontade e a motivação para seguir com essa vida de aprendizado.

QUANDO O APRENDIZADO PARA, A MENTE ATROFIA

Essa é parte da resposta à sua pergunta, mas apenas parte. A outra parte tem a ver com a distinção real, toda a distinção entre o aprendizado na escola e o aprendizado adulto. E o que eu gostaria de adicionar ao que já disse é que o aprendizado na escola é algo que ocorre por um período, é sempre limitado por um período de tempo, enquanto o aprendizado adulto, pela própria natureza, é interminável, continua sem fim.

É perfeitamente aceitável para uma criança de escola dizer "Eu terminei minha escolarização". Mas é aceitável um adulto dizer "Eu terminei meu aprendizado adulto", a não ser que ele também queira dizer "Eu não quero mais viver"?

Uma razão pela qual o aprendizado adulto é interminável, ou seja, deve seguir incessantemente, por toda a vida, é que ele busca a sabedoria. E a sabedoria é difícil de ser atingida. Nem toda ela pode ser alcançada em um período inteiro de vida. Mas essa não é a única razão. Não é só que é necessária uma vida para se conseguir sabedoria. A outra razão é que viver é crescer. E, assim que paramos de crescer, começamos a morrer. O corpo, o corpo humano, quando para de crescer, realmente começa a morrer, começa a decair, mas a mente, contudo, continua crescendo mesmo quando o corpo para de crescer e começa a morrer, no entanto apenas com a condição de que nós continuemos aprendendo. Quando paramos de aprender, então a mente também para de crescer e começa a morrer. Começa a atrofiar da mesma forma que o corpo.

Eu acho que todo mundo compreende o que é necessário para o cuidado e a

alimentação de seus corpos. Todos sabem que devem dar a seus corpos nutrientes diários se querem manter-se saudáveis e fortes. Sabem que precisam exercitar seus corpos se querem evitar que seus músculos fiquem flácidos. E o que se aplica aos cuidados do corpo se aplica igualmente ao cuidado da mente. Da mesma forma que, para manter os corpos saudáveis e fortes, devemos alimentá-los regularmente e exercitá-los, não podemos mantê-los saudáveis e fortes com a alimentação e o exercício do ano passado, então não podemos manter nossas mentes vivas e crescendo com as leituras e o aprendizado do ano passado.

Vocês conhecem o comentário de Mark Twaim "As notícias sobre minha morte são muito exageradas". Bem, quando qualquer um para de aprender, as notícias de sua morte, a morte de sua mente, não são muito exageradas, não importa o quanto ele viva depois disso.

Em nosso último encontro, falamos sobre o papel da motivação no aprendizado. Mas, naquele momento, estávamos pensando principalmente nas crianças e no aprendizado na escola. E lá o problema da motivação é difícil de ser resolvido. Mas no caso do aprendizado adulto, que estamos considerando agora, eu acho que o problema não é tão difícil de ser resolvido. Quando qualquer adulto percebe que a sabedoria é o resultado final que ele está buscando e que é difícil adquirir sabedoria, quando um adulto percebe que a não ser que ele passe por um aprendizado não poderá continuar crescendo nem manter sua mente viva e forte, essas duas constatações são quase suficientes como motivações para que continue com o aprendizado pela vida.

E, no último encontro, falamos sobre o papel dos professores. Estávamos então pensando principalmente em professores em salas de aula ou palestrantes de faculdade. Mas essa é a imagem errada no caso do aprendizado adulto. Se estamos pensando sobre o aprendizado adulto, uma imagem muito melhor para termos em mente é um homem sentado sozinho lendo um livro. Ou mesmo um grupo de adultos conversando, discutindo o mesmo problema ou questão, cada um ensinando ao outro ou aprendendo com o outro. Pois na *república do aprendizado*, do aprendizado adulto, a coisa mais importante é que cada adulto seja um professor e também um aprendiz.

Livros são professores para alunos. E alunos podem aprender ao discutir ideias ou problemas importantes uns com os outros. Então, nas duas próximas sessões desta discussão, eu gostaria de tratar destas duas coisas: como adultos podem aprender lendo livros e como adultos podem aprender discutindo problemas com seus companheiros. E então, no final da discussão sobre aprendizado, eu gostaria que nós enfrentássemos juntos o problema de como, e se, os adultos podem aprender com a televisão.

21. Como Ler um Livro

Hoje, continuando com o assunto do aprendizado, vamos ver como podemos aprender com os livros ou, em outras palavras, ler como forma de aprendizado. O sr. Luckman está aqui para me fazer perguntas que podem surgir à medida que a discussão se desenvolve.

Nós vimos que todo aprendizado genuíno é ativo, e não passivo. Ninguém, nem mesmo o melhor professor, pode nos ajudar a aprender qualquer coisa a não ser que, primeiro, nós mesmos nos esforcemos para aprender. Agora, quando a maioria de nós pensa em professores nos ajudando a aprender, pensamos em outra pessoa, outro ser humano na mesma sala que nós, conversando conosco, mostrando-nos algo, ou nos dando orientações. Mas é certo que os professores podem tomar outras formas.

Todo ensino envolve linguagem e símbolos, algum tipo de comunicação entre pessoas. E, portanto, a palavra escrita, na forma do livro e do documento, pode funcionar como professor da mesma forma que a palavra falada. Na verdade, eu diria que o processo de aprendizado de um curso de leitura de livros é essencialmente o mesmo de um processo de aprendizado de um curso de aulas. A arte de ler e a arte de ouvir são muito parecidas.

LLOYD LUCKMAN : Bem, eu acho que todos podem ver, dr. Adler, e eu acho que vão concordar também, que quando um indivíduo aprende com outro, a comunicação está necessariamente envolvida. Na verdade, o único tipo de aprendizado que não envolve um processo de comunicação é o que o senhor mesmo descreveu e chamou de aprendizado puro ou descoberta sem ajuda, quando um homem aprende algo totalmente sozinho, através da observação e do pensamento.

Até aqui, tudo bem. Mas uma coisa não está clara para mim. Livros e aulas não são realmente as únicas formas de comunicação com as quais alguém ensina e alguém aprende com o outro, são?

MORTIMER ADLER: Não, Lloyd, não são. Há outras formas. Por exemplo, quando duas pessoas se sentam para discutir um assunto sobre o qual ambas se interessam muito e compreendem bem, é bem provável que elas aprendam algo com essa discussão. E o que é válido para essa discussão entre duas pessoas eu penso que é talvez mais válido ainda para uma discussão formal em que um grupo maior de pessoas participa.

O problema do aprendizado em tais situações é bem diferente do problema do

aprendizado com os livros e a leitura dos livros. Linguagem não é o único meio de comunicação,imagens também servem, às vezes de forma mais eficaz do que palavras. E a combinação de imagens e palavras é talvez a forma mais eficaz de comunicação. É com certeza o meio mais popular hoje. Pense nas revistas, nos filmes, na televisão. Por isso eu gostaria de dedicar o último programa dessa série sobre o aprendizado ao modo como podemos aprender com a combinação de imagens e palavras, seja nos filmes, seja na tela da televisão.

LLOYD LUCKMAN: Bem, vai ser bem interessante mesmo ouvir o que o autor de *Como Ler Livros* tem a dizer sobre como aprender com a televisão. Eu aposto que quando o senhor escreveu *Como Ler Livros*, dr. Adler, nunca sonhou em fazer isso. Eu consigo me lembrar de alguns dos seus comentários pouco gentis sobre, oh, tais coisas como ir ao cinema ou ouvir rádio em vez de ler um livro muito bom.

MORTIMER ADLER: Você me pegou. Mas isso foi há quinze anos, e os tempos mudaram e eu também. Lembra-se do meu lema?

LLOYD LUCKMAN: Nunca se é velho demais para aprender.

MORTIMER ADLER: Os tempos mudaram, e eu acho que eu mudei sob alguns aspectos, mas há uma coisa sobre a qual eu não mudei minha opinião. E é a importância da leitura como forma de aprendizado. Também não mudei minha opinião sobre como ler um livro para aprender o processo de leitura dos livros.

COMO APRENDER POR MEIO DA LEITURA

É sobre isso que quero falar hoje — toda a questão de como aprender lendo. E eu acho que talvez a melhor forma de começar seja considerando os diferentes tipos de leitura, porque certamente nós não lemos sempre para aprender. E muitas das coisas que lemos não servem como meios de aprendizado. Então vamos considerar os diferentes tipos de aprendizado.

LLOYD LUCKMAN: Bem, isso pode ser agradável também, não pode? Ler pode ser sério e o aprendizado pode ser sério, mas não precisa ser horrível.

MORTIMER ADLER: Não, mas deixe-me tratar primeiro dos tipos de leitura e aí vamos considerar se há prazer envolvido em todos eles.

LLOYD LUCKMAN: Tudo bem.

MORTIMER ADLER: A primeira divisão que eu gostaria de apresentar **é,** penso eu, uma que **é** inteiramente óbvia para todos nós: lemos por prazer, para relaxar ou para aprender. Não há muito que se dizer sobre ler por prazer. Todos nós o fazemos, da mesma forma que todos nós jogamos, vamos ao teatro, ouvimos rádio, ou assistimos à TV para passar o tempo e conseguirmos nos distrair e nos

entreter.

Às vezes, o aprendizado acontece acidentalmente ou por acaso no decorrer da leitura por prazer. Mas, justamente por não ser intencional, não podemos considerar qualquer regra para este aprendizado. Não é possível fazer acontecer o desenvolvimento de qualquer habilidade.

LEITURA PARA INFORMAÇÃO E LEITURA PARA ILUMINAÇÃO

O outro tipo de leitura é quando nossa intenção é aprender alguma coisa. E como o sr. LUCKMAN indicou agora há pouco, esse tipo de leitura em que nossa intenção é aprender algo pode, é claro, envolver alguma diversão, talvez até prazer. Mas eu não quero dar ao aprendizado um estímulo falso dizendo o que algumas pessoas dizem: "o aprendizado é sempre divertido". Não é sempre divertido. Às vezes, o aprendizado é um trabalho duro. Na verdade, é frequentemente assim. E, na minha própria experiência, o que geralmente acontece é que quanto mais doloroso for o próprio processo de aprendizado, mais o resultado final tende a ser proveitoso. Mas apesar de o aprendizado não ser sempre divertido e apesar de a leitura envolver algum trabalho quando é para aprender, toda leitura não é igualmente difícil. Há uma forma mais fácil de leitura para o aprendizado e uma forma mais difícil.

Deixem-me fazer uma distinção agora entre essas duas formas. A primeira delas é ler para informação, quando sua meta é adquirir um conhecimento de fatos. Nós fazemos esse tipo de leitura quando lemos jornais ou guias, artigos de revistas ou registros históricos simples de eventos do passado ou de eventos do presente. Na verdade, neste país, uma pessoa letrada significa uma pessoa que consegue fazer esse tipo de leitura. Esse não é um padrão alto de alfabetização, mas é o que queremos dizer quando falamos sobre o eleitorado letrado ou a população letrada dos Estados Unidos: pessoas que conseguem ler revistas ou jornais para informação.

O tipo muito mais difícil e proveitoso de leitura, que eu gostaria de distinguir da leitura para informação, é o que chamo de *leitura para iluminação*, quando nosso propósito não é conhecer os fatos, mas compreender as ideias, aumentar nossa compreensão. Aqui há um problema, e eu acho que não há problema em ler para informação. Porque esse tipo de leitura, leitura para iluminação, é muito difícil de se fazer. E não são muitas as pessoas que conseguem fazê-la, pelo menos não muito bem, mesmo entre aqueles que se consideram e poderiam ser chamados pelos outros de pessoas letradas. A razão para isso é que este tipo de leitura, leitura para iluminação, não é ensinado em nossas escolas, ou pelo menos não é ensinado muito bem em nossas escolas, apesar de, a meu ver, não existir

coisa mais importante que nossas escolas devessem fazer, se desempenhassem sua função principal de preparação dos jovens para continuarem com uma vida de aprendizado adulto depois de deixarem a escola.

LLOYD LUCKMAN: O senhor tocou em uma questão muito, muito sensível. Eu sou um professor de faculdade. E devo confessar que o senhor está certo, os estudantes que nós recebemos simplesmente não sabem como ler, ou certamente não leem bem o suficiente para se iluminarem, ao contrário da leitura para informação. E eu temo que o pior disso é que nós não fazemos muito em nossas faculdades para ajudar esses estudantes a melhorarem suas habilidades de leitura para iluminação.

Meu palpite é que o problema é que nós não mantemos esta distinção, que o senhor fez, tão continuamente em nossas cabeças. Então, quando completamos o trabalho, como fazemos na escola, e os ensinamos a ler por informação, a coisa para aí. Eu gostaria de ouvir o que o senhor tem a dizer com um pouco mais de detalhes sobre a questão da leitura para iluminação.

MORTIMER ADLER: Antes de eu fazer o que o sr. Luckman pede, expor melhor o que quero dizer com leitura para iluminação, deixem-me comentar brevemente as observações que ele acabou de fazer. Eu acho que ele está certo, que nossas escolas pensam que fizeram o suficiente após terem ensinado às crianças nas primeiras séries o tipo mais simples de leitura para informação, o tipo de leitura que envolve a leitura de jornais, revistas, ou mesmos textos de livros escolares, os quais não são muito difíceis de ler, para poder passar a informação que os alunos têm de memorizar e responder aos professores em provas.

O outro tipo de leitura, a leitura para iluminação, não poderia ser ensinado nas séries em que, no presente, a maior parte da leitura é ensinada. Seria meu palpite que o tipo de leitura de que eu estou falando agora, a leitura para iluminação, teria de ser ensinado na faculdade. E, a meu ver, faculdades fariam bem se fizessem isso antes de tudo, se nossos formados pudessem mostrar e usar a habilidade da leitura dessa forma. Para tornar a questão clara, deixemme fazer o que o sr. Luckman pede e explicar precisamente o que quero dizer com leitura para iluminação.

Eu acho que a forma mais direta como posso fazer isso é apresentar a vocês uma série de alternativas. Vamos começar com você sentado em seu quarto com um livro em suas mãos. Então, vamos ver as alternativas: este livro pode ser um livro que, ao ler, você entende perfeitamente e de imediato, sem dificuldade, ou não entende. Na primeira alternativa, se você entende esse livro perfeitamente e de imediato, página após página, não há nenhum problema na leitura para você. Nem mesmo, por sinal, o livro ajudará a ensinar alguma coisa, pois você consegue aprender tão prontamente, rapidamente e perfeitamente, que você não

consegue aumentar sua compreensão lendo esse livro.

Vamos pegar a outra possibilidade, supondo que você não entende dessa forma. Aqui, novamente, há duas alternativas: ou você não compreende nada, realmente não compreende nada, e neste caso não há nada que se possa fazer, ou você consegue entender de alguma forma. Vamos dizer que você entende apenas o suficiente para saber que você não entende tudo, que há mais para você tentar compreender.

É neste último caso que temos um problema. E há apenas três coisas que podemos fazer nesta condição. A primeira é desistir, apenas desistir, seja porque você não quer fazer o esforço de ler, seja porque você não sabe como fazer esse esforço. A segunda coisa que você pode fazer é quase tão ruim quanto isso. Você pode ir até outra pessoa e pedir a ela que explique o livro a você. Eu acho que isso não pode ser feito muito bem porque se você pudesse compreender a explicação, você poderia ter compreendido o livro em primeiro lugar. E se outra pessoa conseguisse explicar o livro a você, você não teria aprendido a ler. Qual é a terceira coisa que você pode fazer? A terceira possibilidade é sentar-se com esse livro, um livro que está um pouco além de suas capacidades, e elevar-se de um estado de compreensão menor para um estado de compreensão maior.

Isso, parece-me, é a definição da leitura para iluminação. E com essa definição eu posso dar a você um teste simples pelo qual você pode determinar o quanto de habilidade desse tipo você tem. O aprendizado, o tipo de aprendizado que é o mais importante para um adulto fazer, consiste principalmente em adquirir *insights* e aumentar ou aprofundar sua compreensão. E isso pode ser feito com a leitura. Se um livro está "além de sua capacidade", você pode elevar-se de um estado de compreender menos para um estado de compreender mais. Mas lembre-se de que esses livros que estão acima de sua capacidade não o elevam como se fosse por atração capilar. Você não pode se sentar e simplesmente esperar ser elevado por um livro que está acima da sua capacidade, apenas olhando para ele. Você tem de se esforçar, você tem de exercitar alguma habilidade, você tem de escalar, uma mão sobre a outra, como se fosse a corda do aprendizado.

A ARTE DE LER PARA ILUMINACÃO

Aqui, então, está o teste. Aqui está um bom sinal pelo qual você pode dizer se tem essa habilidade. Quando você encara o desafio de um livro que está acima da sua capacidade, que você sabe que não entende bem o suficiente e tenta compreender mais, o que você pode fazer para resolver o problema? Quantas coisas você sabe fazer que tornarão o livro mais claro e mais inteligível para você?

LLOYD LUCKMAN: O senhor vai nos dar a resposta a essa pergunta?

MORTIMER ADLER: Sim, agora mesmo, agora mesmo. A resposta a essa pergunta, é claro, consiste em uma declaração das regras básicas da leitura, da arte da leitura. Antes de eu declarar as próprias regras, deixem-me lembrá-los de uma coisa preliminar a todas as regras, a coisa mais importante sobre a leitura como aprendizado é que nós devemos ser ativos, não passivos.

Isso não deveria ser muito difícil de compreender, mas a maioria das pessoas pensa que escrever é ativo ou que conversar é ativo e que ler ou ouvir é passivo. Mas pense em um jogo de beisebol por um momento. Pegar a bola é menos ativo do que jogá-la? Bem, se pegá-la não é menos ativo do que jogá-la, então ler e ouvir também não são menos ativos do que escrever e conversar.

O que eu quero dizer com leitura ativa? Com leitura ativa eu quero dizer simplesmente isto: que você se mantenha acordado enquanto lê. E quando eu digo acordado, eu não quero dizer simplesmente para manter seus olhos abertos enquanto sua mente vai dormir. Como você se mantém acordado enquanto lê? Fazendo perguntas, perguntando a si mesmo sobre o livro e fazendo perguntas ao livro para o autor responder.

A diferença entre a leitura passiva e a ativa é inconfundível. Os sinais jamais nos deixariam confundir sobre qual estamos fazendo, se leitura passiva ou ativa. Por um motivo: quando você lê ativamente, você realmente se cansa. Há um trabalho envolvido. Quando há um trabalho, em vez de diversão, você se cansa. Contudo, se você lê um livro por uma hora ou duas e não se cansa, então você não está lendo ativamente neste sentido. E há outros sinais de leitura ativa, lápis e papéis, anotações, marcações, marcações nas margens, *sublinhar* passagens nas páginas.

Este é meu melhor teste para saber se você está lendo ativamente ou não. E eu acho que posso lhes mostrar isso. Tenho aqui na prateleira alguns livros *que* eu li há muito tempo. E acho que se eu tirasse um da prateleira, poderia ver que uma vez, há muitos anos, li esse livro ativamente. Deixem-me ver se consigo encontrar um. Aqui está um. Aqui está um livro que li na faculdade, *Pragmatismo*, de William James. Está um pouco rasgado e um pouco amarelo nas orelhas, e aqui na parte da frente estão algumas anotações que eu fiz enquanto lia o livro. As páginas estão rasgadas e amarelas. Foi há pelo menos vinte e cinco anos, mas estas anotações indicam que eu estava lendo o livro, eu estava lendo acordado, não dormindo. E agora, olhando pelo próprio livro, encontro páginas nas quais marquei as margens e escrevi nas margens também, anotações que indicam que eu estava pensando e fazendo perguntas enquanto lia o livro. Não me lembro de ter lido, mas sei que por esses sinais eu o li, e eu o li muito ativamente.

AS TRÊS QUESTÕES E AS TRÊS COMBINAÇÕES DE REGRAS

Agora, deixem-me retomar novamente. Eu disse que para ler ativamente você deve ler fazendo perguntas. Que perguntas? Bem, acho que a resposta a isso não é difícil. Há apenas três perguntas principais que alguém pode fazer, apesar de elas poderem ser transformadas em formas subordinadas. Deixem-me mostrar quais são elas. Eu as tenho nesta tabela. As três questões principais são: Sobre o que esse livro todo trata e como suas partes se relacionam com esse todo? O que, em detalhe, o livro diz e o que o autor quer dizer quando ele o diz? O que é verdade nisso?

LLOYD LUCKMAN: Bem, em *Como Ler Livros,* o senhor não deu três combinações de regras para ler um livro três vezes de pelo menos três formas diferentes? Essas combinações de regras estão relacionadas com as três questões principais que o leitor deve perguntar para se manter acordado enquanto lê?

MORTIMER ADLER: Estão. As três combinações de regras são orientações para responder às três perguntas principais que eu acabei de mencionar.

Vamos falar sobre estas três combinações de regras. Primeiro, as quatro regras que estabelecem como descobrir sobre o que o livro trata e como suas partes se relacionam. A primeira regra é classificá-lo de acordo com o tipo de livro que ele é e o tipo de assunto que ele tem. A segunda regra é resumir o livro o mais brevemente possível em suas próprias palavras. A terceira é ver suas partes principais em ordem e a relação de uma com a outra. E a quarta é definir o problema ou problemas que o autor está tentando resolver.

Vamos considerar a primeira e a segunda dessas quatro regras por um momento, e deixem-me ver se consigo ilustrar como elas funcionam. Em primeiro lugar, para poder dizer que tipo de livro é, você deve poder utilizar alguns sinais no livro, o título do livro, o subtítulo, o índice, frequentemente o prefácio do autor, muitas vezes, as sentenças de abertura do livro dizem que tipo de livro é e sobre o que ele se trata. Mas você deve ter em mente também uma quantidade de categorias básicas. Você deve saber a distinção entre poesia e história, a diferença entre tipos de história, a diferença entre tipos de poesia, e como estes se diferenciam de ciência e filosofia, como política e economia se diferenciam, para que, quando você for ler um livro, as categorias gerais de um assunto se tornem significativas para que você compreenda sobre o que o livro trata.

Sobre resumir um livro extenso e difícil — isso pode ser feito. Muitas pessoas acham que isso é muito difícil de fazer, mas na verdade não é. E, às vezes, o autor faz isso por você. Como, por exemplo, Heródoto, que escreveu a grande história da guerra entre os gregos e os persas, em suas sentenças de abertura resumiu o livro todo. Ele diz: "Estas são as histórias de Heródoto, para

que as ações dos homens não se apaguem com o tempo, nem os grandes e assombrosos atos mostrados pelos gregos e os bárbaros sejam privados de seu reconhecimento e, sobretudo, pela causa da guerra que travaram uns sobre os outros".

Bem, deixem-me dar outro exemplo. *Ética,* de Aristóteles, é um livro difícil e elaborado. E aqui está, brevemente, em minhas próprias palavras, um resumo do que o livro trata, que apreende o todo.

> É uma busca na natureza da felicidade humana e uma análise das condições nas quais a felicidade pode ser adquirida ou perdida, com uma indicação do que os homens devem adotar em sua conduta e pensamento para se tornarem felizes e evitarem a infelicidade, sendo a ênfase principal colocada no cultivo de virtudes morais e intelectuais, apesar de outros bens também serem reconhecimentos, como riqueza, saúde, amigos e uma sociedade justa na qual possamos viver.

Agora, deixem-me seguir para a segunda combinação de regras. Estas são as regras sobre a interpretação do conteúdo de um livro. Aqui você deve, em primeiro lugar, abordar o autor ao interpretar suas palavras básicas. Em segundo lugar, você deve descobrir as sentenças que declaram suas maiores proposições. Em terceiro lugar, você deve encontrar o argumento com o qual ele tenta sustentar estas proposições. E finalmente, você deve determinar quais desses problemas o autor resolve e quais ele não resolve.

Estas regras de leitura seriam desnecessárias se a linguagem fosse uma forma perfeita de comunicação, se a linguagem trouxesse à mente um contato imediato com o pensamento do autor. Mas, infelizmente, linguagens estão longe de ser um meio perfeito de comunicação. Linguagem é muito mais como uma barreira entre o autor e o leitor, uma barreira que ambos devem atravessar se eles vão se encontrar e ter algum tipo de abordagem ou encontro de mentes. Não vai adiantar se só o autor tentar atravessar até você, você deve saber como atravessar até ele. E todas essas regras são regras que o guiam ao atravessar em direção ao autor e à compreensão do que ele quer dizer.

Eu não vou discutir a terceira combinação de regras agora porque ela trata de responder ao autor e criticar o livro de acordo com sua verdade e significância, são regras para se discutir entre o leitor e o autor, e eu vou tratar dessas regras no próximo encontro, quando considerarmos como alguém aprende discutindo. Esta terceira combinação de regras será útil para nós quando considerarmos todo o problema do aprendizado pela discussão.

Agora, no tempo que nos resta, eu gostaria de adicionar dois comentários a

todas estas regras de leitura para iluminação. O primeiro é que é muito mais fácil ler um bom livro do que um ruim, porque o autor de um bom livro é ele mesmo um homem que sabe ler bem e, portanto, escreve seus livros de forma mais legível, de acordo com estas regras básicas. O segundo é que não há uma grande quantidade de livros que valha a pena ler dessa forma. De qualquer modo, todo o propósito de se ler por iluminação não é o número de livros que você lê, mas quão bem você os lê.

Abraham Lincoln leu apenas alguns livros, mas ele os leu muito bem. E o filósofo inglês Thomas Hobbes disse: "Se eu lesse tantos livros como alguns homens leem, eu seria tão monótono quanto eles".

Os únicos livros para ler desta forma são os livros que estão além da sua capacidade. E isso, por sinal, é a definição de um grande livro. Os *grandes livros* são os livros que valem a pena serem lidos por todos, porque eles estão acima da capacidade de todo mundo o tempo todo.

LLOYD LUCKMAN: A pessoa comum não precisa de alguma ajuda ao ler os *grandes livros?*

MORTIMER ADLER: Sim, a pessoa comum precisa de alguma ajuda. E uma das melhores ajudas ao ler esses livros é a discussão, a discussão do livro entre você e outras pessoas que leram o mesmo livro. Mas isso é algo que nós trataremos no próximo encontro, ao lidarmos com o modo como aprendemos por meio da discussão.

22. Corno Conversar

Hoje, ao continuarmos com o assunto do aprendizado, devemos considerar o papel da conversa ou da discussão na vida.

A mente humana pode aprender a fazer isso de uma série de maneiras, mas vimos uma divisão básica dessas formas: a aprendizagem pela descoberta (sem a ajuda de professores) e a aprendizagem por instrução (com o auxílio deles).

APRENDIZAGEM PELA DESCOBERTA E PELA DISCUSSÃO

Gostaria de informá-los sobre outra divisão nas formas como o homem pode aprender — divisão esta que se parece muito com a primeira que mostrei, mas que na verdade é muito diferente. É a distinção entre a aprendizagem pela descoberta, de um lado, e da aprendizagem por meio da discussão, de outro. A descoberta está presente em ambas as divisões. Mas seria um erro pensar que a aprendizagem por instrução é o mesmo que a aprendizagem por meio da discussão.

A primeira separação é a distinção feita em termos de professores, na aprendizagem por instrução e na aprendizagem pela descoberta, com ou sem eles. A segunda divisão é feita em termos de comunicação, na aprendizagem através do debate e na aprendizagem através da descoberta. Agora, como notamos, a descoberta é comum a ambos. E, se discussão fosse o mesmo que instrução, então as duas divisões seriam as mesmas. Mas tentarei lhes mostrar que não é este o caso.

Deixem-me explicar o princípio da primeira divisão. Nela, tudo funciona ou com um ser humano ajudando outro a aprender ou com um ser humano aprendendo diretamente da natureza, sem ajuda de outro ser humano. A segunda divisão se debruça na comunicação, independentemente de a aprendizagem envolver a comunicação entre homens ou simplesmente sendo estabelecida entre o homem e a natureza.

Vou tentar lhes mostrar que a discussão, propriamente considerada, é o método pelo qual os adultos aprendem uns com os outros. E, sendo assim concebida, ela difere bastante do tipo de aprendizado no qual uma pessoa mais velha ensina uma pessoa mais jovem.

LLOYD LUCKMAN: Agora, antes disso, dr. Adler, há uma pergunta que gostaria de fazer. Há alguns momentos, o senhor explicou a segunda divisão, dizendo que

qualquer discussão envolve algum tipo de comunicação entre os homens, ao passo que a descoberta representa a comunicação apenas entre os homens com a natureza. Eu me pergunto se o senhor realmente quis dizer isso. Porque, em caso afirmativo, então a aprendizagem pela descoberta envolveria conversação real entre o homem e a natureza?

MORTIMER ADLER: Bem, mais ou menos. Sim, em um sentido metafórico, mas apenas assim. Deixe-me explicar. Os seres humanos são animais falantes. E, assim, temos a tendência para introduzir a discussão em todos os aspectos da nossa compreensão e na nossa teoria de aprendizagem. Nunca vou esquecer as palavras gravadas na pedra perto da entrada do edifício de ciências na University of Columbia, onde trabalhei quando era jovem. "Pergunta à natureza e ela te responderá." Eis o processo de descoberta científica em si, sendo considerado uma espécie de conversa entre o cientista e o mundo natural.

LLOYD LUCKMAN: Bem, então, acho que uma metáfora leva a outra. Na semana passada, o senhor sugeriu que toda a arte da leitura de um livro se resume a simplesmente fazer perguntas para si e para o autor, conversando com ele. Isso foi uma metáfora, não foi?

MORTIMER ADLER: Sim, isso foi uma metáfora, apenas uma maneira de descrever a leitura, comparando-a com uma conversa ao vivo. Nessa expressão "conversa ao vivo" você tem toda a história da coisa. Uma discussão real é constituída por duas ou mais pessoas conversando entre si, cada uma fazendo perguntas, respondendo, fazendo observações e estabelecendo contraargumentos. Quando fazemos perguntas naturais, nós, os cientistas, temos de formular as respostas. Na verdade, todo o método de descoberta é formular as respostas que a natureza dá. E, quando perguntamos, temos de descobrir por nós mesmos o autor não está lá para responder —, temos de descobrir o que o autor vai responder.

Portanto, a descoberta científica e a leitura de um livro são realmente muito artificiais, conversas de sentido único. Mas conversas reais, conversas ao vivo, são assuntos de duas vias em que todas as partes se encontram igualmente ativas. Gostaria de acrescentar que uma conversa está no seu auge quando as partes envolvidas tendem a considerar o outro como um igual. Isso realmente é o coração da diferença entre a aprendizagem através de discussão e a aprendizagem por instrução.

LLOYD LUCKMAN: Bem, não estou muito certo de estar acompanhando seu raciocínio. Veja, o senhor prometeu há pouco que explicaria esse ponto. Que tal agora?

MORTIMER ADLER: Tentarei explicar agora. Para tal, precisamos primeiro distinguir entre três métodos de ensino que ocorrem na sala de aula. Os três métodos são: doutrinação, palestras e questionamentos. A doutrinação é o método

com o qual o professor mostra ao aluno algo que ele deve memorizar, apenas para que se lembre daquilo pelo tempo suficiente para passar na prova. É o pior método de ensino, se é que isso pode ser chamado de método de ensino.

O segundo método, o de *palestras,* é muito melhor. Também consiste no professor falando ao aluno, mas não por uma questão de mera memorização, e sim para que o aluno entenda o que é dito. Dessa forma o aluno é encorajado a fazer perguntas e exercer sua compreensão, para, assim, descobrir o que o professor quer dizer.

Mas o melhor método entre os três é o método de *discussão* ou do questionamento, ensinando o sujeito por meio do debate em vez de doutriná-lo em um discurso de uma só mão. É muito mais difícil, mas é melhor. Este é o método, aliás, que Sócrates utilizava no ensino dos jovens em Atenas. E a razão para ele ser o melhor método é a existência de palestras visando à compreensão, não à memorização. Ele é melhor do que dar lições, porque exige a maior atividade e pensamentos mais dinâmicos por parte do aluno no curso da aprendizagem.

Além de todos esses métodos de ensino, há o da discussão ou da conversa entre adultos. Este é o tipo de debate em que cada pessoa que participa aprende perguntando e respondendo. A diferença essencial aqui é que na educação de adultos por meio da discussão, cada parte é tanto professora quanto aluna, assim como nas repúblicas políticas, onde cada cidadão é governante e governado.

AS TRÊS PRECONDIÇÕES PARA UMA DISCUSSÃO

Com este pano de fundo, vamos considerar a natureza da conversa adulta levando em conta as regras que devem regê-la para que tal conversação se desenvolva até algo bom, rentável e lucrativo como meio de aprendizagem.

Deixem-me começar por algo de que tenho certeza que todos nós sabemos, uma coisa perfeitamente óbvia. Toda conversa não é para o bem da aprendizagem mais do que toda leitura o é. Ambas são importantes. Vimos no último encontro, por exemplo, a distinção entre a leitura por prazer, por diversão, e as recreativas, em oposição à leitura para o aprendizado, informação ou esclarecimento. Sigamos o mesmo raciocínio agora ao falar de conversação.

Existem dois tipos. O primeiro tipo é em nível emocional ou pessoal. Este é o que chamamos de coração a coração. É uma expressão maravilhosa, não? Faz a gente pensar em pessoas apaixonadas. Em contraste, o outro tipo de conversação é a de mente a mente, sobre temas básicos e ideias fundamentais.

Usarei a palavra "discussão" para o segundo tipo de conversa, a de mente a mente, aquela que deve resultar em algum esclarecimento, em um aumento da compreensão por parte de todos que estão participando. Qual é a natureza de tal

discussão? Como deve ser a conversação para que ela se torne uma discussão e funcione como um meio de aprendizagem?

Há três coisas que são necessárias a fim de que a conversa se torne uma discussão nesse sentido. Antes de mais nada, o assunto deve ser do tipo que permite uma verdadeira discussão. Nem tudo é discutível nem todas as coisas que são discutíveis são igualmente passíveis de debate. Por exemplo, os fatos não são discutíveis. Apresentar fatos em uma discussão é matá-la. Se há uma questão criada acerca de um fato inexorável, a melhor coisa a se fazer é consultar um dicionário, uma enciclopédia, um atlas ou um livro de referência. Você não pode resolver uma questão factual por meio da discussão. Ideias são discutíveis e quanto mais fundamentais elas forem, quanto mais controversas, mais passíveis de debate elas serão. Assim como acho que os *grandes livros* são os livros ideais para se ler, as *grandes ideias* são os assuntos ideais para debate, caso nosso objetivo em discussão seja o aprendizado.

A segunda condição ou pré-requisito para uma boa discussão é que haja uma motivação correta prevalecendo. O objetivo a ser alcançado em nossas conversas deve ser o de aprender, um profundo e real propósito de aprender, e não apenas passar o tempo ocioso em bate-papo ou conversa fiada. E, caso as pessoas se engajem em uma discussão séria de temas sérios, então elas devem ter como objetivo a verdade, e não simplesmente vencer a disputa.

A pior coisa que podemos fazer é deixar que a discussão se torne uma forma de agressão pessoal. Nosso objetivo deve ser sempre o de aprender, esclarecer ideias, não de fazer o outro perder. Nossa regra aqui não deve ser contenciosa ou polêmica. Acima de tudo, devemos lembrar que não há simplesmente nenhuma vantagem em ganhar uma discussão se soubermos que estamos errados.

O terceiro e talvez mais importante requisito para uma boa discussão é que devemos falar com a outra pessoa, e não apenas para ela. Isso significa que escutar é importante, uma parte essencial do debate. Na verdade, acho que ouvir seja ainda mais importante, mesmo porque é mais difícil do que falar. Porque se uma pessoa não ouvir a outra, aquilo que ela diz, no decurso da conversa, não vai ser muito relevante. E, sem relevância, você não vai ter uma conversa, mas apenas a aparência de uma. Você sabe o tipo de conversa da qual eu estou falando. Vocês todos já tiveram essa experiência na qual duas pessoas conversam entre si, elas falam e depois uma permanece em silêncio enquanto a outra pessoa continua, mas aí já não a está ouvindo, porque se concentra em pensar no que vai dizer quando houver a próxima pausa.

LLOYD LUCKMAN: Bem, certamente, dr. Adler, sei bem do que o senhor fala, por experiência. Realmente, isso não é nada mais do que o intercâmbio de preconceitos, primeiro de um lado e depois do outro.

MORTIMER ADLER: Isso mesmo. A maioria dos debates mais políticos é assim. O sr. Luckman e eu não somos atores, mas podemos mostrar o que queremos dizer. Posso fazer agora um longo discurso para você, Lloyd, no qual defenderei com muitas repetições que se o governo mantivesse suas mãos fora dos negócios, e que regulasse os sindicatos ao invés disso, o país seria muito melhor.

LLOYD LUCKMAN: Sim, e enquanto o senhor estiver falando, esperarei de maneira inquieta para que termine, assim poderei continuar a dizer exatamente o que eu falava antes de o senhor começar. E quando parar, volto para minha posição inicial, que é, naturalmente, a de que se os empresários fossem apenas clarividentes o suficiente para ver que eles têm de apoiar o aumento de empréstimo em moeda estrangeira, tudo estaria certo.

MORTIMER ADLER: Então eu diria "Sim, mas" e começaria a dizer em um tom de voz um pouco mais alto que a Lei Taft-Hartley não foi forte o suficiente.

LLOYD LUCKMAN: E mesmo sem dizer um "Sim, mas" direi em um tom ainda mais alto de voz que o isolacionismo será nossa ruína.

MORTIMER ADLER: Pronto, o que temos aí? Uma conversação? Uma discussão? Não, apenas um bate-boca comum entre um republicano e um democrata.

AS DEZ REGRAS PARA CONDUZIR UMA DISCUSSÃO

Agora, voltemos à discussão real. Acabei de mostrar os três requisitos básicos para que a conversa se torne uma discussão proveitosa para a aprendizagem. Gostaria de lhes dar, rapidamente, algumas das regras que temos de observar para deixar a discussão proveitosa nesse sentido. Duas regras "externas", seguidas por cinco regras "intelectuais", seguidas por três "emocionais".

Em primeiro lugar, há duas regras sobre o exterior da discussão, sua mera exterioridade. A primeira é escolher a ocasião certa, um momento em que todos que vão se engajar na conversa se encontrem ociosos ou não muito ocupados. Deve-se escolher um momento em que eles estejam livres de distração e, assim, poderão ser genuinamente pacientes com a discussão. Vocês sabem, conferências de negócios sofrem com interrupções por telefone, secretárias entrando e todos os tipos de distrações, o que, geralmente, transforma o ambiente para o debate em algo horrível.

A segunda regra externa é escolher as pessoas certas. Nem todo mundo possui temperamento adequado para discussões. Algumas pessoas são muito tímidas, outras são muito agressivas. Nem todo mundo é intelectualmente apto para discutir qualquer assunto. Há alguns temas sobre os quais as pessoas têm suas

mentes fechadas ou decidiram não mudar de ideia jamais. Essas pessoas não são as ideais para se levar adiante um debate.

Suponhamos que essas condições externas sejam fornecidas, que haja a ocasião certa e as pessoas certas, agora, voltemos até as regras internas da discussão, aquelas que regem a conduta de si mesmo, minha conduta de mim mesmo, como nos envolvemos em uma conversa com o outro. Essas regras se dividem em dois grandes grupos: primeiro, um conjunto de regras que regem o uso da sua mente em um debate, segundo, um conjunto de regras que regem o controle de suas emoções. Falarei sobre essas regras, nessa ordem.

Primeiro, determinemos as regras intelectuais, aquelas relativas ao uso da mente durante a discussão. Aqui existem cinco regras que eu gostaria de firmar e comentar brevemente. A primeira é ser relevante, o que significa "descobrir qual é o problema e permanecer nele". Dividir o problema em partes é muito bom, já que todo problema complexo as possui. Portanto, identifique-as e debata-as uma a uma.

A segunda regra é: não dê algo como certo. Todos, incluindo você e eu, fazemos certas suposições quando entramos em uma discussão. Faça suas próprias suposições e veja se consegue fazer com que os outros participantes do debate também as façam. Realize um esforço para descobrir quais são os pressupostos da outra pessoa.

A terceira regra é tentar evitar argumentar falaciosamente. Infelizmente, não tenho tempo para identificar todas as falácias às quais muitos seres humanos estão propensos. Deixem-me elencar algumas das mais óbvias. Em primeiro lugar, não cite a autoridades como se a opinião delas fosse conclusiva. George Washington pode ter dito para evitar alianças estrangeiras, mas não acho que a autoridade de George Washington controle a política externa norte-americana no século XX. Não discuta *ad hominem*. Isso significa não argumentar contra a pessoa, e sim contra o ponto. E, acima de tudo, evite a mais cruel de todas as falácias, a do argumento do tipo "Ah, esse é o tipo de coisa que os republicanos dizem ou que os comunistas ou socialistas dizem", como se chamá-los por esse tipo de nome os provasse necessariamente errados. Isso é um terrível engano de atribuição de culpa por associação. Não faça isso como se tal manobra fosse resolver a questão. E cuidado com o uso de exemplos marcantes, pois muitas vezes revelam demais ou muito pouco sobre o ponto ao qual você quer chegar.

A quarta regra é a de não concordar ou discordar da outra pessoa até que você entenda o que essa pessoa disse. Concordar com outra pessoa antes de entender o que ela disse é fútil. Discordar antes de compreender é impertinente. Não faça o que a maioria das pessoas faz, que é dizer tudo em um só fôlego: "Eu não sei do que você está falando, mas acho que está errado". Esta norma exige de todos nós

que façamos algo bem simples, mas que deve ser difícil, já que fazemos tão raramente. Exige de nós que, no decorrer do debate, digamos ao interlocutor: "Agora, deixe-me ver se consigo dizer com minhas próprias palavras o que você acabou de falar". E depois de ter feito isso, devemos virar para ele e dizer: "Foi isso o que você quis dizer?". Se ele disser "Sim, foi exatamente isso", então, somente aí, estaremos aptos a lhe comunicar: "Eu concordo com você", ou "eu discordo de você"; antes, não.

E a quinta regra é que se, após a compreensão do argumento da outra pessoa, você discordar dela, deve indicar seu desacordo especificamente e dar as razões. Muitas pessoas afirmam sua discordância simplesmente dizendo, "Você não sabe de nada", ou: "Ah, você está completamente errado. Tudo que você diz é errado. Você não sabe o que está falando". Isso não ajuda. Observações como: "Você está viajando" não ajudam ninguém.

Você pode dizer à outra pessoa o que está errado com o argumento dela de quatro formas específicas e perspicazes. Diga educadamente: "Você está desinformado sobre determinados fatos relevantes, e vou lhe mostrar quais". Ou pode dizer: "Você está mal informado. Algumas das coisas que você pensa que são fatos relevantes não são sequer fatos, e vou lhe mostrar por quê". Ou você pode dizer: "Você está enganado no seu raciocínio, e vou lhe mostrar os erros que cometeu". E, finalmente, você pode dizer: "Você não está levando seu raciocínio até uma área de abrangência maior. Há mais a dizer sobre o que foi dito, e vou lhe dizer o que é". Estas são todas formas muito educadas e muito diretas ao ponto.

Agora, vamos voltar ao outro conjunto de regras, as que regem o controle de suas emoções no decorrer da argumentação. E aqui há apenas três regras simples. A primeira é manter suas emoções no lugar. Isso significa mantê-las fora do argumento, pois elas não têm lugar nele. A segunda regra é observar se você ou a outra pessoa estão ficando com raiva. E há sinais muito simples disso, começando por gritar, repetir ou enfatizar demasiadamente um único ponto, ou bater na mesa, usar sarcasmo, provocar, rir do outro, todos estes são sinais de que o temperamento de alguém está ficando fora de controle. Finalmente, a terceira regra aqui é: se você não pode controlar suas emoções, pelo menos, cuidado com os resultados do transtorno emocional. Perceba que suas emoções podem levá-lo a dizer coisas que você não acredita serem verdadeiras ou se recusar, teimosamente, a admitir coisas nas quais você crê.

FAZER PERGUNTAS PERTINENTES É A CHAVE PARA UMA BOA DISCUSSÃO

As regras para uma boa discussão são muito fáceis de serem estabelecidas,

como acabei de fazer, e acho que são igualmente simples de serem entendidas. O difícil é segui-las. Estou certo de que você, assim que as ouviu, pôde reconhecer que eram ao mesmo tempo claras e consistentes, ou seja, boas regras para se seguir. Contudo, espero não cometer nenhuma injustiça ao dizer que imagino que vocês as violam, assim como eu, todos os dias de nossa vida.

Mas o mais difícil em toda discussão é saber como fazer perguntas pertinentes, o tipo de pergunta que, por sua própria natureza, gera uma boa discussão. E permita-me dizer que esta é a parte mais complicada, fazer uma boa pergunta é muito, muito mais difícil do que responder a ela.

LLOYD LUCKMAN: Existem também regras para se fazer perguntas?

MORTIMER ADLER: Bem, Lloyd, de certa forma, as regras da lógica, às quais prefiro chamar de dialéticas, são exatamente elas. Vou dar alguns exemplos do que quero dizer. Devemos ser capazes de distinguir entre as questões de fato, por um lado, e as questões de interpretação, por outro, perguntas como se algo é o caso ou se existe, por um lado, e, por outro lado, o que significa, o que implica, e a quais consequências leva. Então, deveríamos ser capazes de distinguir entre as matérias de fato e as matérias de valor. Então, devemos saber se estamos perguntando se algo aconteceu e se foi bom, como alguém se comporta e como deveria se comportar, perguntas sobre qual é o ponto, em oposição a perguntas sobre o que deveria ou deve ser.

Então, é muito importante sermos capazes de distinguir entre perguntar a alguém o que ele pensa e perguntar por que pensa de tal forma. Perguntar a alguém sobre sua declaração, ou sobre sua crença ou opinião é diferente de perguntar pelas razões em que suas crenças ou opiniões foram embasadas. E, acima de tudo, deveríamos ser capazes de questionar hipoteticamente e reconhecer esse tipo de pergunta. Muitas discussões acabam se perdendo porque alguém diz "Deixe-me fazer uma pergunta hipotética. Se tal fosse o caso, então...", e a outra pessoa responde "Mas este não é o caso em questão", ao que a primeira diz, com razão, "Bem, não disse que este era o caso, apenas disse se'", e ninguém ouve o "se".

Gostaria que houvesse mais tempo para explorar com mais profundidade a questão de como elaborar perguntas, mas devemos encerrar agora. Gostaria de lembrá-los que, no próximo encontro, vamos considerar o problema contemporâneo sobre como podemos aprender com a televisão.

23. Como Assistir à TV

Nós hoje concluímos nossas considerações sobre o aprendizado, ao encararmos o problema de se e como podemos aprender com a televisão. Como vocês observarão, o cenário mudou. O sr. Luckman não está aqui, como normalmente está, para me fazer perguntas. Eu não estou sentado em minha mesa, cercado de livros. Estou aqui com um aparelho de televisão, uma cadeira para me sentar e algumas anotações, para ter certeza de que vou me lembrar de todos os pontos em que quero tocar.

Essas mudanças são ocasionadas pelo caráter especial do assunto de que vamos tratar. Eu gostaria que vocês sentissem que estamos sentados juntos, em uma sala, assistindo à televisão, enquanto discutimos se e como podemos aprender com a televisão. Vocês podem perguntar: "O que há de tão especial sobre este assunto?". Deixem-me ver se consigo explicar.

Quando consideramos aprender a partir de livros ou aprender a partir de discussões, nós não perguntamos se podemos aprender a partir de livros, a partir de leituras ou a partir de discussões, nós apenas perguntamos *como* aprender com livros, como lê-los, ou como poderíamos aprender discutindo. Mas hoje temos de perguntar se somos capazes de aprender com a televisão, antes de considerarmos *como* aprender com ela. Vocês ainda devem estar perplexos com tudo isso. Vocês podem dizer: "Por que se? Por que essa questão deveria vir antes?" E eu acredito que poderia deixá-los ainda mais intrigados ao afirmar, com base em argumentos sólidos, que não há dúvida de que as pessoas realmente aprendem com a televisão, a qual é um verdadeiro instrumento de ensino e aprendizado. Dito isto, eu gostaria de mostrar-lhes as dificuldades que precisam ser vencidas se quisermos que a televisão trabalhe em nosso favor como um instrumento de aprendizado. Em outras palavras, o que eu quero fazer primeiro é apresentar a teoria da televisão como um agente da educação, seguida da teoria contrária ao seu uso e, finalmente, a suposição de que as dificuldades podem ser vencidas. E gostaria de finalizar falando sobre como podemos aprender com a televisão.

Deixem-me começar falando sobre a apresentação da teoria da televisão como um agente da educação. É, de fato, verdade que toda melhoria nos meios de comunicação se transforma, logo de cara, em uma vantagem ou melhoria dos métodos de ensino e aprendizado. Podemos ver exemplo semelhante no caso da impressão. A invenção e o desenvolvimento da impressão não apenas causou uma revolução nas comunicações políticas, como causou uma transformação

extraordinária na própria educação. Antes da televisão, vimos situação semelhante com o rádio, que sempre teve um tremendo poder como meio de comunicação no plano político e foi usado de forma muito efetiva por Churchill e Roosevelt em tempos de crise.

Tendo em vista que o poder da televisão é mais que o dobro do poder do rádio, é sensato esperar que seu alcance, no que se refere à educação, apresente a mesma amplitude. É o clássico caso em que uma imagem vale mais do que mil palavras, e dado o poder manifesto da televisão como meio de comunicação social e política, a estimativa de suas potencialidades para fins educacionais é perfeitamente sensata.

Vamos examinar, então, por um momento, quais são essas potencialidades. Penso nelas como potencialidades porque, em minha opinião, todas elas ainda estão completamente latentes. Não foram exploradas ao máximo.

Primeiro, não é óbvio que a televisão serve como uma extensão do poder dos professores? E que através dela é possível atingir uma audiência muito maior do que os professores jamais sonharam atingir um dia? Mas isso é superficial se comparado ao próximo ponto, que se refere à intensidade do poder da televisão no aprendizado. Ensinar pela televisão é muito mais efetivo do que ter um professor presente em uma sala de aula ou um palestrante em um auditório. Eu entendo que isso pode parecer paradoxal e talvez soe estranho, mas acredito que exista uma explicação.

Tenho feito uma grande quantidade de palestras ao longo dos anos, mas recentemente comecei a fazê-las na televisão, e posso explicar o porquê. Primeiro, o *close* de câmera faz com que os ouvintes se sintam próximos de quem lhes fala. Além disso, a comunicação pela televisão se dá de uma forma bastante pessoal, em que o apresentador parece estar falando diretamente para cada um dos telespectadores. Quando eu falo algo para você pela televisão, é como se eu estivesse falando somente com você, sozinho,ao passo que se eu estou lecionando em uma sala de aula, ou dando uma palestra em um auditório, estou falando com 250 ou talvez até mil pessoas ao mesmo tempo, sendo que não posso olhar ou dirigir-me pessoalmente a nenhuma delas. É extraordinário ver como a televisão personaliza a comunicação.

OS OBSTÁCULOS PARA APRENDER COM A TELEVISÃO

Com tudo isso em vista, vocês têm todo o direito de questionar: "Por que então perguntar se é possível aprender através da televisão?". Parece perfeitamente óbvio que a televisão é um grande instrumento de aprendizado.

Para responder a esta pergunta, deixem-me explicar brevemente as

dificuldades que precisam ser superadas. Há duas dificuldades. A primeira, creio eu, tem a ver com a postura do produtor, a pessoa que prepara os programas. A questão é: Será que eles estão dispostos a dar ao público material de valor genuíno e intrinsecamente educacional?

A resposta depende de dois fatores. Primeiro, depende de quanto os produtores podem sucumbir à tendência prevalecente de subestimar a inteligência humana média. Este é, por sinal, um grande fracasso norte-americano, não apenas entre aqueles que controlam nossos meios de comunicação de massa, mas também em nossa educação pública.

O segundo fator que pode impedir a televisão de ser uma ferramenta educacional efetiva é a concepção profundamente errada do que significa aprendizado, há uma noção infantil de que as pessoas não devem ser expostas a nada que não seja considerado divertido. Isso reduz tudo o que se refere a entretenimento ao nível mínimo.

Não estou querendo dizer que a educação ou o aprendizado não podem ser divertidos, na verdade, é bem possível que o sejam, porque o significado básico de "entreter" é prender a atenção. E ninguém pode ensinar nada a outra pessoa se não a entretiver, no sentido de prender sua atenção. Mas para entender educação ou aprendizado como entretenimento, não se pode pensar que não haverá esforço concreto. Na verdade, esforço de aprendizagem é uma contradição de termos. Por essa razão, os produtores, em minha opinião, devem arriscar, fazendo com que seus telespectadores se esforcem. Caso contrário, eles não estarão oferecendo um convite verdadeiro ao aprendizado.

Tenho aqui alguns catálogos do que é chamado, em nossa televisão, de programas de serviço público, e gostaria de fazer um pequeno inventário do que nos é oferecido das nossas próprias riquezas. Não há duvida de que se alguém ficar atento a isso perceberá que houve um grande progresso no que se refere à apresentação de obras literárias em nossa televisão. Nós podemos assistir às grandes peças de Shakespeare, podemos assistir a uma versão dramática de Dom *Quixote,* assistir às peças de Eugene O'Neill, o escritor vencedor do Prêmio Pulitzer.

Outra coisa que a televisão faz por nós é proporcionar boa música, e o faz de forma extraordinária — porque a câmera, ao focar os instrumentos que estão sendo tocados, permite ouvir a música de uma forma melhor e mais completa, particularmente música orquestrada.

Caso semelhante é o da pintura. É como se a câmera assumisse o lugar de nossos olhos ao explorá-la, vendo-a analiticamente, de tal forma que faz da televisão um instrumento extraordinariamente eficiente para nos ensinar a como devemos olhar uma pintura.

Finalmente, a televisão nos informa sobre eventos que estão acontecendo, além de realidades e comentários políticos. Olhando para o contexto geral do que a televisão pode oferecer, alguém poderia dizer que, do ponto de vista educacional, isso tudo está mais próximo da leitura em busca de informações do que daquela em busca de esclarecimento. Isso é bom, mas não é suficiente. É importante que o público norte-americano, particularmente no campo dos eventos políticos, esteja bem informado, ele deve estar apto a pensar de forma crítica sobre os acontecimentos. Ele deve estar apto a avaliar e interpretar fatos. Esse é o motivo pelo qual ele precisa estar ciente de princípios básicos, levando em conta considerações fundamentais, além de uma visão de todos os espectros da questão que iluminam tais considerações. Aqui chegamos à televisão educativa, ou televisão educacional, no senso mais estrito possível.

Tal televisão educacional, que trata de fato de ensinar, ocupa uma parcela muito pequena do tempo que é destinado para programas com caráter de serviço público. E se examinarmos com certo cuidado essa pequena parcela, o que encontramos? Tenho aqui outro catálogo que nos dá uma lista de tais programas. Irei classificá-los de forma generalizada. Eles estão divididos em duas ou três categorias principais.

Primeiro, e talvez de forma mais numerosa, encontramos as populares exposições de história e ciência natural ou ciências sociais, principal e primordialmente com a intenção de serem informativas. Há também alguns poucos programas que falam sobre literatura ou que são sobre as lições que a literatura ensina. E, finalmente, há alguns pouquíssimos programas como *Men and Ideas*, do Professor Irving Lee, ou o meu próprio programa, *The Great Ideas*, com um embasamento filosófico, no sentido de que filosofia é algo que interessa a todo mundo, e que lida com a deliberação sobre ideias e questões que todo mundo deve enfrentar e resolver.

ASSISTA À TV ATIVAMENTE

Vamos agora para a segunda dificuldade no caminho de um uso efetivo da televisão como ferramenta de educação e ensino. Vamos supor que eu diga que o primeiro obstáculo está resolvido. Supondo que os produtores de fato nos dão um número suficiente de programas com qualidade educacional, há ainda a dificuldade no outro extremo, do outro lado do televisor, no lugar em que vocês se sentam enquanto assistem à TV. Essa dificuldade tem duas causas, uma que não é culpa sua e outra sobre a qual vocês devem estar aptos para fazer algo a respeito. Aquela que não é sua culpa é simples assim. a televisão se encontra em sua sala de estar. Vocês a procuram para momentos de prazer e relaxamento após

a jornada de trabalho e quando sentem cansaço, quando merecem relaxar. A atmosfera na qual vocês se relacionam com seus televisores me parece jogar contra um convite do uso desses aparelhos para a árdua tarefa de aprender.

Talvez seja possível fazer algo a respeito, talvez vocês possam reservar algumas horas por semana para usar o televisor com o propósito de aprender alguma coisa. Mas, a meu ver, sempre será uma tarefa árdua e contínua, esta de superar a sedutora atmosfera com a qual estamos acostumados quando nos sentamos para assistir à televisão.

A outra parte da dificuldade é aquela sobre a qual vocês podem fazer algo a respeito. Vamos supor que vocês, de fato, façam planos para usar o televisor com o propósito de aprendizado. Então, a questão é: vocês se esforçarão e enfrentarão a tarefa de aprender? Vocês devem se lembrar de que, durante toda esta série de discussões sobre o aprendizado, tenho enfatizado a mesma coisa: não há aprendizado sem uma postura ativa por parte daquele que aprende. Enfatizei esse ponto quando disse que somente através da leitura ativa é possível aprender. Deixei isso claro quando disse que aprendemos de forma mais efetiva quando participamos ativamente de discussões do que quando simplesmente escutamos uma palestra de forma passiva. Bem, a mesma verdade se aplica à televisão, só podemos aprender com a televisão se formos ativos. O que na verdade nos leva a uma difícil pergunta. Como aprendemos com a televisão? Que tipo de atividade e que tipo de trabalho devemos fazer, se quisermos fazer da televisão um instrumento efetivo de aprendizado?

Deixem-me ver se consigo responder a esta pergunta. Qual é, no geral, a atividade com a qual devemos estar envolvidos quando queremos aprender alguma coisa pela televisão? Minha resposta para tal pergunta é que a atividade deve ser igual àquela aplicada em quaisquer outros lugares: pensar. Não apenas lembrar-se ou escutar passivamente. Pensar.

Deixem-me ver se consigo explicar de outra forma. Quando vocês assistem a um filme ativamente, vocês experimentam empatia, passam pelas mesmas emoções, ações e pensamentos das personagens. Bem, algo do tipo é necessário também quando falamos de aprender, algo que eu quase chamaria de "empatia intelectual". Quando vocês assistem a qualquer coisa, seus pensamentos estão vivos na tela, e vocês devem tentar manter tal estado mental.

Meu segundo ponto tem a ver com a pergunta: O que vocês podem fazer para se tornarem ativos no aprendizado pela televisão? Três coisas, eu acredito. Primeiro, parece-me que o ideal é assistir a um programa de cunho educativo com o suporte de leituras sobre o tema em questão, leitura de livros que o programa menciona e recomenda ou livros que foram lidos ou citados, além da leitura do próprio roteiro do programa.

Eu assisti ao Professor Baxter falando sobre Shakespeare, e ele insiste continuamente para que as pessoas que assistem ao seu programa leiam as peças de Shakespeare, pois, a não ser que elas próprias as leiam, nunca aprenderão ou entenderão de verdade sobre o que cada uma delas trata, não terão conhecimento suficiente sobre o assunto apenas ouvindo o Professor Baxter. E eu sempre faço o mesmo. Eu sempre me refiro a livros e os indico.

FAÇA ANOTAÇÕES, PERGUNTE, QUESTIONE O QUE LHE FOI DITO

O segundo ponto é que assim como na leitura ativa, em que vocês devem fazer anotações e sublinhar as frases, é preciso ter uma postura ativa quando assistirem a um programa de televisão educacional. Deixem-me ilustrar o que eu quero dizer, assistindo com vocês partes de um dos meus programas no *Opinion.* Aqui, logo de cara, começo fazendo algumas perguntas.

> Primeiro, quais são os tipos de objetos do conhecimento, em contraponto àqueles sobre os quais só podemos ter opiniões a respeito? Segundo, qual é a diferença psicológica entre conhecer e opinar como atos mentais? Terceiro, é possível termos conhecimento e opinião sobre uma mesma coisa? E, finalmente, a quarta questão, qual é o escopo do conhecimento? Quanto conhecimento nós temos de fato e quanto se trata de coisas sobre as quais apenas podemos ter opiniões? Qual é o limite ou escopo da opinião nas questões de nossa mente? E estas são as questões às quais tentaremos responder hoje...

Vocês deveriam ter anotado estas questões, para poderem saber, no final, se eu as teria respondido. Por exemplo, vocês deveriam ter ficado atentos à seguinte passagem, para ver se detectam, ou não, que eu estou respondendo à segunda pergunta, que é sobre a diferença psicológica entre conhecimento e opinião.

> Uma declaração expressa conhecimento quando nosso consentimento é involuntário, quando nosso consentimento é submetido ou necessário para o objeto sobre o qual estamos pensando, como no caso em que dois mais dois é igual a quatro. Mas uma declaração expressa opinião, não conhecimento, quando nosso consentimento é voluntário, quando o objeto nos deixa livre para chegarmos às nossas próprias conclusões sobre o assunto, da forma que bem entendermos. E, geralmente, no caso das opiniões, o que nos faz pensar uma coisa ou outra não é a coisa sobre a qual estamos pensando, mas nossas emoções, nossos desejos, nossos interesses e alguma autoridade sobre a qual

estamos depositando confiança.

A terceira coisa que vocês devem fazer é desafiar o que o emissor diz. Se eu sou um emissor, vocês devem me fazer perguntas. Por exemplo, neste mesmo programa eu disse:

> quando eu digo isso, quando eu digo que a ignorância tem mais a ver com conhecimento do que o erro, alguns de vocês podem acreditar que pensar assim é um erro chocante. Mas apesar de parecer paradoxal, acredito que posso explicar por quê. Qualquer professor lhe dirá que é bem mais fácil ensinar um aluno ignorante do que ensinar aquele cheio de vícios, porque tal aluno acredita que já sabe, quando, na verdade, não sabe nada. O aluno que é ignorante está em condições muito melhores de aprender. É praticamente necessário pegar o estudante com vícios e, primeiro, corrigir seus erros antes de poder ensinar-lhe algo de fato. Eu acredito que este é o significado de dizer que o vício está mais longe do conhecimento do que a ignorância. O caminho que vai da ignorância para o conhecimento é mais curto do que aquele que vai do vício para o conhecimento, porque, se uma pessoa está cometendo tais erros, você deve primeiro se livrar deles e reduzir a pessoa à ignorância, para só então começar a ensinar.

Então, eu tentei demonstrar como podemos corrigir simples erros de percepção quando eles estão submetidos a ilusões de percepção. O que eu disse, de fato:

> Bem, qual é a resposta para um cético? Eu demonstrei a posição do cético,agora, deixem-me dar uma resposta ao cético. Primeiro, no que se refere à ilusão perceptiva. Como sabemos que elas são ilusões? Se sabemos que se trata de ilusões, só nos é possível saber isso porque levamos em conta que nossa percepção está ao menos em parte acurada. Se não pudéssemos ter algumas percepções verificadas como claras e aceitáveis, não poderíamos saber quais são, de fato, ilusões. Quando nós temos duas linhas em uma página que são aparentemente de comprimentos diferentes, podemos usar uma régua para medi-las. Isso nos convence de que elas são realmente do mesmo comprimento. Aqui estamos corrigindo uma percepção ilusória fazendo uma medição, mas a medição é, ela própria, também uma percepção. Se tal percepção não fosse conhecimento, eu não poderia chamar a percepção equivocada de ilusão. Assim, até para descobrir que há ilusões de percepção, tenho que confiar em percepções, tenho que conhecer através da percepção.

DISCUTA SOBRE O ASSUNTO VISTO NA TELEVISÃO

Isso contradiz o que foi dito antes sobre a ignorância ser superior ao erro? Um telespectador do programa escreveu-me uma carta perguntando se eu não havia entrado em contradição. Ele estava assistindo ativamente, pensando e fazendo perguntas.

Bem, para finalizar, o mais importante de tudo: discussão. Ela deve ocorrer entre pessoas que estão vendo ou acabaram de ver o mesmo programa. Nós descobrimos que a leitura dos *grandes livros* não é o suficiente. Adultos quem leem devem, após a leitura, reunir-se e discutir isso é realmente necessário e pode ser feito. Talvez seja até mais fácil no caso de programas de televisão educativos. Neste momento, na Biblioteca Pública de Oakland, um grupo de adultos virá para assistir a um programa de televisão e discutir sobre ele na sequência. E eu geralmente tento terminar meus programas com algumas questões que foram deixadas sem resposta para provocar debate tão logo o programa termine.

24. Como Pensar sobre Arte

Hoje começamos uma discussão sobre a *arte*. E começamos com a consideração mais geral sobre o que ela é e sobre qual é seu significado e seu papel na vida humana.

Há algo que quero dizer e acho que muitos de vocês já haviam reconhecido por si mesmos: o fato de que, durante uma discussão de ideias, as palavras muitas vezes ficam no caminho. Isso é particularmente verdadeiro nas *grandes ideias*. Palavras causam grandes dificuldades a elas. E, entre as *grandes ideias*, isso é especialmente verdadeiro na questão da *arte*. A palavra "arte" nos causa algum problema para entender o que ela significa. E a menos que nós enfrentemos tal adversidade nesta série de debates, não chegaremos a um entendimento verdadeiramente filosófico.

A evidência do que acabei de dizer está flagrante nas cartas que recebemos essa semana. Nelas, há muitas questões sobre arte, mas todas são sobre as belas-artes, e restringindo ainda mais seu significado, como se a arte fosse somente pintura ou escultura.

Esse significado para a palavra "arte" é muito recente. Iniciou-se apenas nos últimos cem anos ou até menos que isso. Ele é muito diferente do significado que existiu durante muitos séculos antes dos dias atuais. Temos de enfrentar, então, um conflito profundo e sério no uso da palavra "arte", um uso contemporâneo e um uso antigo e tradicional dela.

O SENTIDO TRADICIONAL DE ARTE

Acho que deveria avisá-los de que, quando começarmos este debate, tomarei partido na batalha entre as eras, entre os séculos, sou a favor do sentido antigo e tradicional da arte, porque acho que é o mais amplo, o mais espaçoso e que nos permite compreender mais.

No entanto, entre as perguntas que recebemos esta semana houve algumas, Lloyd, que nos levam a pensar sobre uma concepção geral da arte, e talvez isso nos ajude a esclarecer, logo de início, o significado desta palavra básica e importante. Refiro-me agora às perguntas da sra. Springer e da sra. Bertrand. Você pode ler, por favor, Lloyd?

LLOYD LUCKMAN: Tenho-as aqui. A sra. Springer é uma residente de Sacramento e fez a seguinte pergunta: 'Desde o início da civilização, o progresso

do homem foi medido pela evolução do que chamamos de ciências e artes”. Essa expressão familiar "ciências e artes" faz a sra. Springer querer saber como se pode distinguir artes e ciências.

MORTIMER ADLER: Sra. Springer, acho que a própria distinção é tão fácil quanto a expressão nos é familiar. Na verdade, há outra expressão familiar aos norte-americanos que me ajudará a explicar a diferença entre ciências e artes: *know-how*. Falamos de pessoas com *know-how*. E quando dizemos que um homem ou mulher têm *know-how*, queremos dizer que ele ou ela tem certa habilidade, destreza ou técnica em fazer algo ou produzir algo. Arte, então, no sentido mais genérico da palavra, é técnica. Na verdade, esta palavra em inglês vem da grega *techné*, que significa "arte". Em contraste, a ciência não é o "*know-how*", mas consiste em saber o que algo é exatamente, por que ele assim é e se ele é de fato.

Agora, vamos à questão da outra telespectadora, Lloyd, a sra. Bertrand.

LLOYD LUCKMAN: Sim, ela é de São Francisco e estava lendo um livro sobre nosso tema, um livro de Jacques Maritain.

MORTIMER ADLER: A propósito, Lloyd, um excelente livro. Um dos melhores livros sobre o assunto, *Art and Scholasticism* [Arte e Escolástica],

LLOYD LUCKMAN: Este mesmo. E ela diz que Maritain fez a seguinte pergunta: Como é que a prudência, que é ao mesmo tempo uma virtude intelectual e moral, se diferencia da arte, que é uma virtude meramente intelectual? Ela gostaria de saber como o senhor responderia a esta pergunta feita por Maritain.

MORTIMER ADLER: Minha resposta vai ser exatamente a mesma que Maritain nos dá, a única que eu sei. Mas, primeiro, deixe-me mostrar o que entendo quando Maritain usa a palavra "virtude".

Nos Estados Unidos de hoje, e no mundo moderno em geral, tendemos a usar a palavra "virtude" para citar virtudes morais, coisas como a temperança, a coragem ou até mesmo a própria prudência. Mas Maritain está usando a palavra "virtude" em um sentido mais amplo, de bons hábitos intelectuais e morais. Assim, segundo Maritain, arte e ciência, sabedoria e compreensão são virtudes tanto quanto a temperança, a justiça e a coragem.

Então, em termos de entendimento da virtude, digo que essas duas virtudes intelectuais, prudência e arte, ambas consistem em "*know-how*", mas a diferença entre elas é que a prudência significa saber como agir bem e em como fazer algo bem. A arte, por sua vez, consiste em saber como produzir ou fazer algo de uma maneira boa, para produzir algo que é bom.

Talvez, Lloyd, possamos resumir as duas distinções que estas questões exigem em três temas: arte, ciência e prudência. Todos os três envolvem conhecimento ou saber. Mas enquanto a ciência consiste em saber que algo é, ou *o que* algo é ou

por que ele é, a arte e a prudência consistem em saber *como*. E considerando que a arte consiste em saber como *fazer* algo bem, a prudência é saber como *agir* bem, como se comportar bem moralmente ou socialmente.

Agora, deixem-me voltar ao significado genérico de arte, que acho que devemos considerar — o significado antigo a que me referi no início. O significado genérico de arte é a capacidade de produção, habilidade em se fazer algo, portanto, qualquer coisa na qual um ser humano criou e manifestou suas habilidades é uma obra de arte.

Ao olhar para esta sala, parece-me que estamos cercados por obras de arte. Este peso de papel é uma obra de arte, este telefone também, esta caixa de cigarros é uma obra de arte, este lápis, o relógio, a mesa em si é uma obra de arte. Tudo, menos você, Lloyd, é uma obra de arte. E eu me incluo também. Mas aqui está algo que não é uma obra de arte, uma árvore em uma floresta virgem, que surgiu e cresceu sem qualquer esforço humano, uma árvore extraordinária, grande e gloriosa.

E lembre-se, naturalmente, daquelas palavras bastante banais, mas verdadeiras, do poeta Joyce Kilmer, que dizem: "Poemas são feitos por tolos como eu, mas só Deus pode fazer uma árvore".

Agora, então, considere outra coisa que não seja uma obra de arte. Espero que todos vocês concordem comigo que um bebê humano não é uma obra de arte. Quem concorda comigo entra em dificuldade, porque eu disse também que a árvore não era uma obra de arte, pois ela cresceu sem qualquer esforço humano. Eu não posso dizer do bebê que nenhum esforço humano esteja envolvido em sua produção, mas posso dizer que o tipo de esforço humano envolvido em sua produção não faz dele uma obra de arte.

O SENTIDO CONTEMPORÂNEO RESTRITO DA ARTE

Se eu seguisse o sentido contemporâneo sobre o que é arte e o que são obras de arte, não teria tido tamanha dificuldade para explicar o caso do bebê. De acordo com o sentido contemporâneo de obras de arte, não há nada na minha mesa ou nesta sala que seja uma obra de arte. Eu teria de sair daqui, ir a um museu, pois esse sentido contemporâneo consiste em pensar na arte como coisas que estão penduradas nas paredes de museus ou em pé sobre pedestais. Se eu lhe mostrasse uma estátua de Michelangelo, a *Pietà*, uma obra de arte muito famosa que hoje está na Basílica de São Pedro, em Roma, você e todas as outras pessoas contemporâneas diriam: "Sim, isto é uma obra de arte". Se olharmos para um grande tenista jogando, as pessoas não considerariam seus feitos em quadra como uma performance artística, mas sim como uma exposição de atletismo, uma

exposição de proezas atléticas, jamais classificariam aquilo como um desempenho que reflete arte, não importa o quão impressionante seja a habilidade do esportista.

Este sentido contemporâneo da arte é resumido em frases que todos nós usamos diariamente, nas quais a palavra "arte" parece ser mais natural. Falamos dos museus de arte, dos institutos de arte, dos estudantes de arte. E quando dizemos "estudante de arte" geralmente pensamos em uma pessoa que estuda pintura ou escultura ou algum outro tipo de artes plásticas. Até mesmo lançamos a expressão bastante abominável "literatura, música e belas-artes", como se literatura e música não fizessem parte das belas-artes. Mas mesmo que esse sentido restrito fosse ampliado para que música e literatura pudessem ser mais bem classificadas como belas-artes, ainda assim acho que esse significado é demasiado estreito para uma compreensão profunda e adequada sobre o que é arte e qual é o papel que ela desempenha na vida humana.

O SIGNIFICADO MAIS AMPLO DE ARTE AINDA É VIGENTE

Permita-me perguntar: É este o seu significado para a arte? Este significado estreito e restrito? Você pode pensar que sim, mas eu gostaria de mostrar que não. Veja que no seu próprio vocabulário, no seu discurso diário, você ainda possui os traços do sentido antigo e tradicional de arte. Por exemplo, falamos sobre as artes industriais, sobre as artes da guerra, sobre a arte de ensinar e a arte da medicina. Todo mundo usa a expressão "artes e ofícios" e entende que na acepção da palavra básica "artesão" existe muito de arte tal como na palavra "artista". Este significado de "arte" existente no seu vocabulário, ilustrado por frases como as apresentadas, revela a noção que tal palavra expressou ao longo da história cultural do Ocidente.

Tem-se esta noção mais simples de todas já nos escritos dos dois grandes filósofos gregos: Platão e Aristóteles. As obras de Platão estão cheias de referências à arte, talvez mais frequentemente do que suas referências à filosofia ou ciência. Ele não apenas se refere à arte e fala sobre seus vários tipos, como também, muito frequentemente, dá exemplos diários das coisas que ele entende como artísticas.

Platão fala sobre uma arte basilar, a arte de cozinhar. O cozinheiro é um artista, no sentido platônico profundo do que a arte humana é. Ele recorrentemente fala sobre a arte do piloto, no caso, pela época, de um navegador de uma embarcação. Mas hoje, em uma roupagem moderna, por assim dizer, existem pilotos no ar, além de navegadores no mar, mas é basicamente a mesma arte da qual Platão está falando.

Outra arte conhecida nos tempos de Platão ainda é uma arte familiar em nossos dias e carrega um significado básico da noção de "arte". Um médico, como um cirurgião a realizar uma operação, também está praticando uma arte humana básica.

Quando compreendemos esse significado, temos o direito de perguntar: é apenas no sentido platônico? Ou será que isso ocorre apenas entre os gregos? Será que somente Platão e Aristóteles mostraram este sentido amplo da arte que cobre tudo, da culinária à pintura e à poesia? A resposta é não. Este significado fundamental, alargado, ampliado do entendimento da arte persistiu durante quase toda a civilização europeia ocidental, até ontem. Ele ocorreu durante a Antiguidade romana, a Idade Média e o Renascimento e foi até o meio do século XIX.

Deixem-me mostrar isso através da leitura de duas passagens nos *grandes livros:* uma de Rousseau, em meados do século XVIII, e uma de Adam Smith, no final do século XVIII. Esses trechos indicam que, há um século ou meio século, esse significado de base ampla em relação à arte ainda era o sentido comum na linguagem. Rousseau, como Lucrécio, poeta romano, olhou para o surgimento da própria civilização como algo que dependia das artes humanas básicas. Lucrécio havia inclusive justificado o desenvolvimento da civilização como resultado da confecção de instrumentos de metal e da domesticação de animais relacionadas ao cultivo do solo. E aqui, séculos mais tarde, Rousseau diz: "Metalurgia e agricultura foram as duas artes que produziram esta grande revolução".

Então, em 1776, enquanto a Revolução Industrial começava, a maioria da produção ainda chegava até as casas das pessoas ou às pequenas lojas na forma de produtos feitos com ferramentas e trabalhos manuais. Não tínhamos a produção industrial em grandes máquinas e linhas de montagem. "Neste momento", Adam Smith diz, referindo-se à divisão do trabalho na produção de um casaco, "o pastor, o ordenador da lã, o cardador de lã, o tintureiro, o escrevinhador, a costureira, o tecelão, todos eles devem unir suas artes" — notem o uso da palavra arte — "de modo a terminar essa produção caseira, um casaco de lã".

LLOYD LUCKMAN: Ao ouvir isso, sobretudo no tocante à leitura que o senhor fez de Adam Smith, fico um pouco confuso, especialmente por uma coisa. a enumeração de talentos feita por Adam Smith parece-me que se encaixa na definição de arte como "apenas uma habilidade em fazer", porque, em todas as instâncias, o que é gerado é um produto artificial.

Depois, há outra questão que se coloca. Se o *fazer* está envolvido na arte, fico preocupado com as figuras do piloto, do médico, do professor ou do agricultor. Eu não vejo o que eles *fazem.*

O NATURAL E O ARTIFICIAL

MORTIMER ADLER: Bem, Lloyd, no sentido em que o sapateiro faz um sapato ou o cozinheiro prepara um prato ou as várias artes mencionadas por Adam Smith resultam em um casaco de lã, o agricultor, o piloto e o médico, todos eles não produzem algo artificial. Em outro aspecto, as coisas que eles ajudam a existir como a saúde, no caso do médico, ou o conhecimento, no caso do professor — são os produtos da natureza, efeitos naturais, e não efeitos artísticos. Vou tentar explicar, no próximo encontro, como existem artes muito especiais que são diferentes das outras nas quais o artista ajuda a gerar algum produto natural, não uma coisa artificial.

LLOYD LUCKMAN: Bem...

MORTIMER ADLER: Mais um momento, Lloyd. Porque há uma coisa claríssima a partir disso que falei. Se você olhar para essas artes, como a medicina, o ensino e a agricultura, em comparação com a sapataria e o cozinhar, o sentido da arte não deve ser encontrado nos produtos: a arte não está ligada necessariamente a um produto artificial, o sentido da arte reside na habilidade. E sabemos que o médico tem habilidade e que o agricultor também, mesmo que o produto seja algo natural, e não artificial.

LLOYD LUCKMAN: Bem, agora posso entrar com minha preocupação acerca dessa distinção entre artificial e natural. E estou particularmente preocupado porque me lembro de uma questão sobre a distinção entre estas duas palavras. É o que a sra. Stephenson enviou. Ela pergunta diretamente sobre a distinção entre o artificial e o natural: isso lança alguma luz sobre o significado da arte?

MORTIMER ADLER: Sim, de fato, sra. Stephenson. A distinção entre o artificial e o natural vai diretamente ao cerne da questão. Agora, deixe-me ver como posso detalhar isso. Chamamos as coisas de naturais quando elas passam a existir e assim continuam sem qualquer esforço humano. E chamamos algo de artificial porque algum esforço humano foi necessariamente envolvido em sua produção.

Isso nos leva de volta à questão do bebê. Todo mundo tem o direito de dizer: "O esforço humano está envolvido na produção de um bebê. Por que, então, você não diz que o bebê é artificial, em vez de natural?". Eu não posso responder diretamente, mas sim em termos de uma tripla distinção que acho que vai explicar as diferenças entre as obras de arte, as produções naturais e a criação divina.

TRÊS FORMAS DE VIR A EXISTIR

Existem três maneiras de vir a existir: por geração natural, pela produção artística e pela criação divina. Um bebê nasce por geração natural. Na verdade, o que podemos dizer sobre o bebê, sobre a produção dele? Nós não dizemos que ele é produzido, dizemos que é *re*produzido. Nós não dizemos que ele é criado, dizemos que é procriado. O fato de usarmos "reproduzido" e *“pro*criado" neste caso é importantíssimo. Geração natural, que consiste na reprodução de um corpo através de outro corpo fora de si mesmo. Observe: um corpo para fora de outro corpo ou algo parecido tanto seu próprio corpo quanto algo parecido com ele.

Em comparação com a geração natural, a produção artística e a criação divina são iguais, no sentido de que a produção é de espírito e através da ideia, não do corpo. O artista deve, com antecedência, ter a ideia daquilo que vai produzir. Nenhum pai ou mãe tem de antemão a ideia precisa de como o bebê será. Mas enquanto a produção artística do homem é pela mente, a criação divina é pela mente divina e pela criação também.. Como se diz em teologia, "oriunda de absolutamente nada".

Deixe-me voltar a um dos pontos. A diferença entre a reprodução humana (um bebê) e uma obra de arte é que o bebê pode ou não se assemelhar aos pais. E se o bebê se parece com os pais em vez de parecer com os avós, eles podem ser similares aos pais no corpo e não na mentalidade. Mas qualquer obra de arte, seja a coisa mais simples moldada pelo homem ou uma grande pintura ou um grande poema, assemelha-se à alma ou ao espírito do criador. Isso mostra que a arte envolve um espírito humano, a inteligência humana, uma mente humana, ideias, mas no caso de o bebê isso não ocorre.

Isso nos leva a dois pontos conclusivos. O primeiro é a distinção entre fazer por instinto e fazer pela arte. Fazer algo por instinto é não usar o estado consciente, fazer pela arte é usar este estado consciente através da aplicação de regras e pela realização de escolhas deliberadas. Esta é a distinção, uma distinção muito importante, entre o fazer humano e o animal.

Deixem-me ler uma passagem de Karl Marx sobre a distinção entre o fazer humano e o animal. Karl Marx diz: "Uma aranha executa operações semelhantes às de um tecelão, e uma abelha faz um arquiteto se envergonhar diante da construção de suas colmeias, mas o que distingue o pior dos arquitetos da melhor das abelhas é isso: o arquiteto levanta sua estrutura na imaginação antes de erguê-la na realidade".

Isso leva à minha segunda conclusão, entre fazer pela regra e fazer por opção.

Se uma música foi gravada como resultado de um gato ao andar sobre as teclas de um piano, isso não seria uma obra de arte, mas se um compositor se sentar e imitar como poderia soar um gato andando sobre as teclas de um piano, nascendo uma música de *jazz* chamada "Gatinho sobre as Teclas", então teremos

uma obra de arte. E isso é extremamente importante, porque a própria essência da arte é a prevenção ou a eliminação do acaso nos assuntos humanos.

Fazer algo pela regra, por meio de um projeto preliminar e preparatório, é o que a arte humana faz por meio do homem, em vez de confiar no acaso ou no acidente.

Os antigos médicos gregos e romanos faziam uma nítida distinção entre o médico considerado artista e aquele que chamavam de empírico. O empírico tentava curar doenças por tentativa e erro, enquanto o artista, no sentido mais profundo, agia com conhecimento, estudo prévio, a fim de correr a menor quantidade possível de riscos, não confiando no acaso.

Outra maneira de entender isso é a partir de uma visão muito profunda de Aristóteles de que só a pessoa que tem uma arte pode cometer um erro ao praticá-la. Só uma pessoa que conhece a arte da gramática pode intencionalmente cometer erros no discurso.

Eu gostaria de resumir e dizer que a arte é o princípio de todo trabalho humano, de todos os trabalhadores qualificados. E penso que todo trabalho humano é hábil, até aqueles menos qualificados possuem habilidades valiosas.

Os pontos que consideramos hoje, eu sei, não estão totalmente claros, mas espero que ao continuar com essa discussão eles fiquem, na próxima semana, ao discutirmos os diferentes tipos de arte: a distinção entre as belas-artes e as artes úteis, a distinção entre as artes livres (liberais) e as artes servis, e, sobretudo, a distinção entre as artes simplesmente produtivas, como a do sapateiro ou cozinheiro, e as artes cooperativas extraordinárias, tais como a agricultura, a medicina e o ensino.

25. Os Tipos de Arte

Hoje continuamos com o assunto da arte. E espero que possamos lidar com a questão de seus diferentes tipos.

Vocês se lembram de que, na semana passada, propus-lhes um significado mais genérico para o termo "arte", dizendo que ela se referiria a qualquer habilidade humana envolvida na construção ou produção de algo. A luz desse significado genérico da arte, seguia-se que ela existe na mente do artista, na pessoa e nos hábitos dele, e distingue-se das coisas que ele produz, o que devemos não chamar de arte, mas de obras de arte.

Lloyd, minha impressão ao ler as perguntas que recebi nesta última semana é que esse significado genérico de arte causou um mal-estar generalizado por parte de nossos telespectadores. Uma espécie de perplexidade muito grande, porque essa concepção genérica de arte nos exige ver que cada ser humano é um artista, que a vida humana é quase impossível de viver sem a posse das competências básicas que constituem as artes. Na verdade, seria quase como dizer que todo ato de trabalho, todas as formas de trabalho humano envolvem alguma habilidade que é arte.

Isso não me incomoda, porque revela o quão largo e profundo é o significado da arte na vida humana. É quase equivalente a dizer que para ser um humano é necessário ser artista ou que para ser um artista é obrigatório ser humano. Mas consigo ver como isso atrapalha um grande número dos nossos telespectadores. Por exemplo, Lloyd, a carta da sra. Mimi Bradford, em que ela diz ter tido sempre a impressão de que apenas aqueles dotados de habilidades específicas para se expressar através da arte é que poderiam ser chamado de artistas. Essa afirmação é uma contradição ao que eu disse, mas você tem toda a razão, sra. Bradford, a respeito de que somente alguns homens são artistas, só que essa opinião é baseada na concepção da arte como belas-artes. É verdade que apenas alguns homens são artistas bons, e menor ainda é o número de grandes artistas no mundo.

Lloyd, de acordo com as cartas que você recebeu, sua impressão também foi que as pessoas pareciam perturbadas com esse significado genérico de arte?

LLOYD LUCKMAN: Tenho exatamente a mesma impressão. Por exemplo, uma carta de C. B. Keiffer: "Bem, parece-me, dr. Adler, que o senhor define a arte em um sentido tão amplo que deixa de ter qualquer significado como tal". E ele apresenta uma sugestão muito interessante. "Não seria esclarecedor ao assunto se a palavra 'criativo' fosse incorporada à definição?"

MORTIMER ADLER: A mesma sugestão foi feita em uma carta da sra. Kathleen Edmonds. Ela perguntou, por exemplo, se todo artista é criativo ou se existem algumas artes que não são criativas. Minha resposta imediata, tanto para o sr. Keiffer quanto para a sra. Edmonds é que o que vocês dois estão procurando é a distinção entre o útil e as belas-artes. E este é um dos pontos que precisam ficar claros hoje.

LLOYD LUCKMAN: Agora há aqui uma questão do sr. Frank Delamater, do Modesto Junior College. Ele questiona, por exemplo, se o artesão, um hábil homem, é um artista no mesmo patamar do pintor ou do escritor. E ele sugere que talvez a diferença fundamental entre o artesão e o artista resida no significado do que cada um deles produz.

MORTIMER ADLER: A sensação que tenho, mais uma vez, é a de que o sr. Delamater esteja olhando para a distinção entre o útil e as belas-artes.
O sr. Delamater gostaria de usar a palavra "artesão" para designar um artista útil e a palavra "artista" para designar o artista plástico.

De modo similar, a carta do sr. Jones, de San Mateo, pergunta se o resultado da habilidade do escultor é arte, enquanto o resultado do trabalho de um marceneiro é chamado de artesanato. Todas essas perguntas indicam o trabalho que deveremos executar hoje: as subdivisões da arte em seus diversos tipos principais. E isso não é uma questão verbal. Por exemplo, quando compreendermos a distinção entre o escultor e o carpinteiro, ela permanece a mesma caso você denomine ambos como artistas, ou chame um de artista útil e o outro de artista, ou chame o escultor de artista e o marceneiro de artesão, a distinção deve ser exatamente a mesma.

Minha única razão para ainda fazer uso da palavra "artista" aplicada a esses tipos de habilidades e de produção é que quando você usa essa palavra no sentido genérico para se referir a ambos ela chama a atenção ao que é comum em todas essas habilidades produtivas antes de chegarmos a suas diferenças e peculiaridades próprias.

AS TRÊS ARTES COOPERATIVAS

Hoje, gostaria de fazer três distinções básicas entre os tipos de arte humana. A primeira delas é a distinção entre o que chamarei de *artes cooperativas* e as que denominarei de *artes produtivas*. Você me perguntou na semana passada, Lloyd, como eu poderia olhar para o piloto ou para o médico como artistas, se eles não produzem nada. Quero dizer, eles não produzem um sapato como faz o sapateiro, nem um bolo como o cozinheiro, nem uma casa como faz o construtor. Em que

sentido, então, o piloto ou o médico são artistas?

LLOYD LUCKMAN: Este **é** o ponto.

MORTIMER ADLER: A resposta é em termos da nossa compreensão da diferença entre as artes cooperativas e as artes simplesmente produtivas. E esta é a menos conhecida das distinções, apesar de ser a mais interessante. Existem apenas três artes que são cooperativas, todas as outras são produtivas. As artes produtivas produzem coisas artificiais como sapatos, casas e navios, mas as artes cooperativas simplesmente ajudam na produção de efeitos naturais.

As três artes cooperativas são: a agricultura, a medicina e o ensino. O agricultor tem como finalidade o crescimento das plantas. O médico tem a saúde de um corpo humano ou animal como seu escopo. E a arte de um professor tem como finalidade transmitir o conhecimento e a habilidade que podem ser adquiridos pelo homem.

Sapatos, casas e navios não existiriam se os artistas humanos não os produzissem. Mas você sabe tão bem quanto eu que as frutas ou os grãos cresceriam independentemente da ação dos agricultores, sabe também que os órgãos humanos e corpos de animais poderiam ganhar ou recuperar a saúde sem médicos, e que o ser humano pode aprender e adquirir conhecimento e habilidade sem professores. Ao contrário de calçados e navios, que exigem que o artista produza algo artificial. Qual é, então, a característica comum às três grandes artes cooperativas do agricultor, do médico e do professor? A característica comum é que ajudam a natureza a chegar aos seus próprios resultados.

Deixem-me mostrar isso um pouco mais claramente. O agricultor apenas observa quais coisas no processo natural de crescimento da produção resulta em boas colheitas: o sol, o solo apropriado e a irrigação, e então ele ajuda a natureza a produzir esses fatores. Ao contrário dos animais herbívoros, que vivem de grãos e frutas dos campos, mas esperam a natureza produzir espontaneamente essas coisas para eles, o agricultor cultiva as plantas, colhe-as, fiscaliza a evolução do plantio com frequência e regularidade, para que, assim, os resultados atendam às necessidades humanas e se encaixem em nossas conveniências. Da mesma forma, o corpo humano tem vitalidade e a recupera naturalmente na maioria dos casos. O médico, observando o corpo no processo de cura, auxilia. E a mesma coisa se aplica ao professor.

Estas artes, portanto, têm como característica a primazia da natureza e a subordinação do artista humano aos processos naturais, quase como se vissem como a natureza funciona, imitassem a natureza em seu trabalho e trabalhassem com a natureza.

Outra característica dessas três artes, que é bastante notável: elas são as únicas artes que trabalham com matéria viva. Todas as outras artes, sejam elas a

arte do escultor ou a do pintor, usam matéria morta e a transformam. Mas essas três artes cooperativas cooperam com as coisas vivas, com a matéria viva em seus processos de mudança.

LLOYD LUCKMAN: Não quero ficar neste ponto o tempo todo, dr. Adler, mas e quanto ao piloto e ao navegador que falei na semana passada? O senhor classificou-os tal como o fez com o professor e o médico. Mas não me parece que eles estejam em sintonia com as definições, porque eles estão trabalhando com matéria morta.

MORTIMER ADLER: Essa é uma pergunta muito difícil. Na verdade, Lloyd, esta questão tem me intrigado por anos. Procurei nos grandes livros sobre arte onde esta distinção maravilhosa entre as artes cooperativas e as produtivas são estabelecidas. Procurei onde eles falam sobre o piloto e o navegador para ver se conseguia descobrir o que era dito sobre eles e seus afazeres. Entretanto, nunca consegui encontrar qualquer discussão sobre isso. Acho que tenho uma resposta que, se for verdadeira, estarei muito orgulhoso de ter descoberto ou inventado.

LLOYD LUCKMAN: SOU todo ouvidos.

MORTIMER ADLER: O que é um navio? Um navio é uma invenção humana para trânsito de um lugar para outro. Seja à vela ou a vapor, ele sempre é planejado pelo inventor, pelo criador, para ser operado por homens. Trata-se de seres humanos trabalhando com as velas ou com o motor para levar o barco seja lá para onde ele estiver indo.

Deixem-me dar um exemplo melhor. Alguns de vocês não são pilotos, não pilotaram navios ou aviões, mas quase todo mundo na plateia já conduziu um automóvel. E na condução de um automóvel você tem um tipo de arte cooperativa secundária. O automóvel não é construído para andar por si só, mas ele é construído para ser conduzido. E o artista humano, a pessoa que aprende a habilidade de dirigir, está cooperando com a máquina, valendo-se da finalidade para qual ela foi construída: chegar a algum lugar. E todas as coisas que o manual do motorista diz são regras que realmente nos instruem a exercer a arte de cooperar com a máquina tal como ela foi construída e com uma finalidade. O homem não é somente um artista que coopera com a natureza, mas ele mesmo constrói máquinas que necessitam de outros artistas para cooperar com elas. Acho que essa é uma boa solução para o problema.

LLOYD LUCKMAN: Entendo seu ponto.

MORTIMER ADLER: Bem, pense sobre isso.

LLOYD LUCKMAN: Pensarei.

MORTIMER ADLER: Acho que quanto mais você pensar sobre isso, mais vai se impressionar. Sempre achei isso fascinante.

LLOYD LUCKMAN: Está bem.

MORTIMER ADLER: Deixe-me ver se posso voltar agora para mais uma série de breves observações sobre estas extraordinárias, penso eu, artes cooperativas.

AS ARTES COOPERATIVAS AJUDAM A NATUREZA

Nas artes cooperativas, a natureza é o artista primário, e o artista humano é quase um auxiliar, quase como se disséssemos, por exemplo, que assim como o arquiteto é o mestre artesão, todos os outros artistas trabalham com ele. Assim, nas artes da medicina, do ensino ou da agricultura, a natureza é o mestre artesão, e o artista trabalha com a natureza. Além disso — esta ideia, aliás, foi adquirida muito cedo na história da medicina e da história da educação, Hipócrates, o pai da medicina, estabeleceu como regra básica, em suas máximas e aforismos, que o médico deve deixar a natureza seguir seu curso e ajudá-la. E Sócrates, que deve ter entrado em contato com essa sabedoria de Hipócrates, definiu o professor como alguém similar a uma parteira.

Observe o exemplo do médico e as funções do professor como uma parteira. A mãe dá à luz a criança, mas a parteira ajuda no nascimento, na produção. Então, o professor não dá à luz o conhecimento, o aluno, o aprendiz, dá à luz o conhecimento, e o professor é estritamente um artista auxiliar que colabora com o processo de aprendizagem, ajudando para que esse processo ocorra com mais frequência, mais precisão e, talvez, com um pouco menos de dor.

Há uma terceira conclusão dentro dessa comparação entre o professor e o médico como artistas cooperativos que sempre me fascinou e incide sobre a totalidade da educação. Hipócrates, pensando no médico como um cooperador da natureza, salientou que há três coisas que você pode fazer no processo terapêutico para ajudar a curar pessoas doentes. As três técnicas da medicina, ele disse, estavam controlando o regime do paciente, sua hora de dormir e acordar, sua dieta, seu trabalho, seu exercício e o seu ambiente, e esta ele considerava como a melhor forma de terapia. E a razão para considerá-la a melhor é o fato de ser a mais natural, a forma que melhor se ajustava ao próprio curso da natureza, sem introduzir nada estranho ou violento no processo.

Se, ele disse, controlar a dieta não funcionasse bem, então seria permitido o uso de medicação. E o ponto é que as drogas são substâncias estranhas. Algumas podem agredir a natureza; assim, ele recomendava medicação somente quando se falhasse no controle da dieta.

Finalmente, em última instância, se nada mais ajudasse, em casos de emergência, ele permitia a cirurgia. Mas a cirurgia, a rigor, foi a terceira dentre as três maneiras invocadas, apenas recomendada em situações de emergência e depois que as outras duas não funcionaram.

No ensino, se é que posso fazer a comparação, existem três formas de conduzi-lo que são como o controle da dieta, a medicação e a cirurgia. O método socrático de ensino pelo questionamento é o processo mais natural de ajuda à mente humana. Palestras que suscitam dúvidas na mente do aluno são a segunda colocada no *ranking*, mas não tão boas quanto o questionamento. A palestra é um pouco como os medicamentos, introduzindo um tipo de substância estranha na mente. Mas a pior forma de ensino, que seria como uma cirurgia, é dizer ao aluno o que colocar em seu caderno usando a autoridade do professor. Isso é doutrinação: pedir ao aluno para aceitar algo como se fosse uma substância estranha e incorporá-la em si. Assim como a cirurgia faz, o professor que doutrina o aluno coloca ou mexe em alguma coisa dentro dele.

BELAS-ARTES SÃO INÚTEIS

Vamos para a segunda distinção, aquela entre as belas-artes e as artes úteis. Lloyd, não recebemos uma pergunta sobre esta distinção?

LLOYD LUCKMAN: Deixe-me ver. Sim, a da sra. Kincaid, eu acho.

MORTIMER ADLER: Isso mesmo.

LLOYD LUCKMAN: Ela mora em Paio Alto e quer saber se a diferença entre a arte do sapateiro ou a do cozinheiro e a arte de Rafael e a de *Michetengelo* é de tipo ou de grau.

MORTIMER ADLER: Bem, minha resposta à sra. Kincaid é que essa é uma distinção de tipo, e não de grau. Porque se tanto o artista plástico quanto o artista útil, o sapateiro e Michelangelo, estivessem fazendo a mesma coisa, trabalhando para um mesmo fim e um acabasse fazendo algo melhor que o outro, neste caso teríamos uma diferença de grau. Mas eles estão fazendo coisas muito diferentes. Um deles produz um trabalho útil, e o outro, uma obra de arte. E se nós entendermos o que isso significa, veremos que essa é uma distinção de tipos.

Na verdade, essa distinção entre a arte útil e as belas-artes é a mais fácil de entender. Uma obra de arte útil é uma coisa que serve a algo, um meio que funciona em direção a alguma finalidade. E não há nenhuma dificuldade em compreender que um sapato, uma casa ou uma mesa são obras de arte úteis que nos ajudam e possuem alguma conexão especial com nossas ações diárias.

Isto significa que se as obras de arte úteis são de fato utilizáveis, as de belas-artes são inúteis? A resposta é, em parte, sim. Oscar Wilde, em um de seus epigramas espirituosos, disse: "Toda arte é completamente inútil". E o que ele quis dizer com arte, é claro, não era arte útil, mas todas as obras de belas-artes. As artes sem utilidade são completamente inúteis. Será que isso significa que as obras de arte não têm qualquer valor? Bem, sinto muito dizer, Lloyd, mas existem

muitas pessoas nos Estados Unidos para as quais o que é inútil também é sem valor. Este país coloca um valor tão alto na utilidade das coisas, que chamar uma coisa de inútil é como dizer que ela não é boa para nada. Mas isso, claro, é loucura.

É, na verdade, o oposto. Coisas que não são úteis, mas agradáveis, boas em sua própria concepção, coisas que nós apreciamos, no fundo, são muito mais valiosas do que as coisas que são meramente úteis, que têm uma finalidade.

Nós vimos, em nossa discussão sobre o trabalho e o lazer, vimos que o trabalho é feito em prol do lazer, o que o torna intrinsecamente recompensador. De forma semelhante, todas as artes úteis e seus produtos são requisitados pelas belas-artes, que são coisas intrinsecamente agradáveis.

Talvez eu possa explicar isso através de mais um comentário: Você já parou para pensar sobre o significado da expressão "belas-artes"? Será que você acha que significa "excelente", que o trabalho foi excelente? Será que isso significa que era muito bom? Será que ela é uma arte dirigida para um público refinado elegante, ou precioso? Nem um pouco. Esta palavra tem exatamente a mesma origem que a palavra *final*, que significa "fim". As artes que chamamos de belas-artes, *“fine arts"* em inglês, são chamadas em francês de *beaux arts,* ou em alemão, *schönen Künste.* E a razão pela qual *fine* tem o mesmo significado de *beautijul é* que algo belo é apreciado por si só, não necessariamente usado ou consumido, não se refere a nada mais além de si. Está lá para ser apreciado e analisado. De modo que o significado da palavra fine, como ocorre na frase *“fine arts",* se refere a coisas boas que foram produzidas, em si mesmas, apenas para serem apreciadas.

Embora essa distinção seja clara, ninguém deve entendê-la muito bem. Pois há duas qualificações que temos de introduzir. Em primeiro lugar, devemos considerar o fato de que a intenção da pessoa que recebe a obra de arte pode ser controlar o que fazer com ela. Por exemplo, vamos considerar uma cômoda Chippendale. Essa cômoda foi concebida por seu criador para ser uma coisa útil, uma cômoda para se colocar a roupa. Mas ela poderia se tornar uma peça de museu, vista com admiração, considerada com satisfação, apenas ao olharmos para ela. Criá-la foi um trabalho útil, quero dizer, ela foi concebida como um trabalho útil, embora possa ser recebida e percebida como uma obra de arte.

ASPECTOS PRIMÁRIOS E SECUNDÁRIOS DAS OBRAS DE ARTE

Da mesma forma, tenho certeza de que existem muitas pessoas que penduram quadros só para cobrir manchas ou rachaduras na parede. E tenho certeza de que

existem pessoas que usam uma canção de Brahms para colocar o bebê para dormir. Essa é uma qualificação. Outra qualificação sobre a distinção é a que se refere às belas-artes e às artes úteis. Quase toda obra tem dois aspectos, um aspecto primário e um secundário. E ela pode ser útil em seu aspecto primário e bela em seu aspecto secundário. Por exemplo, considere os fogões de cozinha. Nos velhos tempos, quando eu era menino, um fogão a gás de seis bocas era uma das coisas mais feias do mundo para se olhar. Isso porque, naquela época, o fabricante do fogão de cozinha não tinha interesse em *design,* era uma coisa exclusivamente útil. Mas agora, *fogões* e refrigeradores, todas as coisas de cozinha são tão úteis e funcionais quanto criadas para agradar aos olhos. Eles têm um aspecto da arte, agradável à vista mesmo quando não estão sendo usados.

Eu posso lhes dar outro exemplo. Pense em arquitetura por um momento. A grande arte tradicional da arquitetura é ao mesmo tempo útil e bela, porque o prédio que está sendo feito pode ser uma residência ou um escritório, mas também se destina a ser olhado de uma forma que agrade aos olhos. Então, hoje se vê na arquitetura de casas uma combinação da utilidade e beleza.

O inverso também é verdadeiro. Obras de arte, poemas, peças musicais e pinturas, além de serem bonitas e agradáveis de se ver, também são instrutivas. Elas fornecem tanto prazer quanto instrução. E, como são instrutivas, como fazem o homem aprender algo com elas, há nelas um tipo de utilidade intelectual. No entanto, elas são obras principalmente belas. E como você sabe disso? Por exemplo, Lloyd, você não chamaria um texto apenas instrutivo, como um guia, de um poema. Você o chamaria de poema se ele, além de instruir, também lhe desse prazer como algo belo. A mesma coisa acontece com a arquitetura. Se um edifício for bonito mas inabitável, você não o chama de casa, porque a arquitetura é primordialmente uma arte útil e só secundariamente é um item de beleza. Assim, a poesia é essencialmente um item de beleza e só secundariamente útil. Isso indica a combinação dos dois sentidos: um primário e outro secundário.

ARTES SERVIS E LIBERAIS

Entretanto, se uma peça que parece ser uma obra de arte for apenas instrutiva, nós não podemos chamá-la de obra de arte, Lloyd, nós dizemos que ela é liberal. Ela seria uma arte liberal.

LLOYD LUCKMAN: Bem, agora que o senhor usou essa expressão "arte liberal", lembrei-me desta questão que recebemos da Anne, do Urseline College. Sim, aqui está. Ela diz: "Qual é o significado da palavra 'artes' na expressão artes liberais'? Como, por exemplo, em 'curso de artes liberais' ou 'faculdade de artes liberais'?"

MORTIMER ADLER: Bem, posso certamente entender por que Anne fica

intrigada com a expressão "artes liberais". A maioria das coisas que são ensinadas hoje nos cursos e faculdades de artes liberais pouco ou nada tem a ver com "artes liberais". Na verdade, muitas delas são inteiramente escolas profissionalizantes têm a ver com as artes úteis e não com as artes liberais.

Mas, para responder à pergunta de Anne, Lloyd, eu teria de ir para minha terceira distinção entre as artes livres e as artes servis, que, por sinal, é a distinção mais difícil de fazer. Começo hoje e acho que não haverá tempo para terminá-la. Se eu não terminar, você me lembra e então retomo a ela no próximo encontro.

Os antigos fizeram uma distinção levando em conta se o artista tinha de trabalhar usando matéria, realmente sujando as mãos, envolvendo-se com o tocar nas coisas físicas e alterá-las, ou se o artista poderia projetar o resultado apenas na alma das pessoas ou em suas mentes. Em função dessa distinção, as artes servis eram, para aqueles do mundo antigo, apenas coisas dos escravos e coisas com as quais o homem livre não sujava as mãos. Daí considerarem a arte da sapataria ou a arte de construir edificações e até mesmo a escultura ou a pintura como artes servis. Eles consideravam a música como uma arte livre, e a poesia também. Mas, para explicar em que sentido música e poesia são livres, terei de voltar a isso em uma próxima ocasião.

O que eu gostaria de fazer agora é resumir rapidamente o que fizemos hoje e concluir. Compreendemos a distinção entre as artes cooperativas e as simplesmente produtivas, entre a arte útil e as belas-artes. E, no próximo encontro, gostaria de discutir as belas-artes em detalhe, juntamente com as artes liberais, que não foram amplamente debatidas hoje.

26. As Belas-Artes

Hoje continuamos a discussão sobre a arte. E espero que possamos nos concentrar nas belas-artes. Há muitos problemas interessantes relacionados a ela que gostaria de discutir.

Primeiro, contudo, retomemos um ponto que não foi concluído na semana passada. Tentei apresentar a você três distinções básicas nas artes e só consegui lidar efetivamente com duas: primeiro, a distinção entre as artes cooperativas e as simplesmente produtivas uma arte como a agricultura, por um lado, e, de outro, a sapataria, por exemplo — e a distinção entre as artes úteis e as belas-artes — em um viés, as artes que produzem coisas e que servem a um propósito e, em outro, as belas-artes, que produzem as coisas bonitas, cujo objetivo é encantar pessoas que as veem e proporcionar prazer em contemplá-las.

Agora, há uma qualificação nessa distinção entre as artes úteis e belas-artes que quero recordar. Um trabalho útil pode tanto deliciar quanto servir a um propósito. Por exemplo, móveis finos podem trazer deleite a alguém, e um edifício, uma obra de arquitetura, pode ser útil, mas igualmente bela. Por sua vez, uma obra de arte, como uma pintura, um romance ou uma peça de música, além de ser prazerosa, por ser uma coisa bela, pode ser útil.

Mas se algo é meramente instrutivo e útil no sentido de ensinar, então não é uma obra das belas-artes. Por exemplo, pensemos nos elementos da geometria de Euclides. Para mim são coisas belas, mas sei que não são essencialmente isso. São instrutivos, e é por isso que devemos chamá-los de arte liberal e não de belas-artes.

Isso nos trouxe para a terceira distinção com a qual estávamos preocupados na semana passada, entre as artes liberais e os outros tipos de arte. Lloyd, você se lembra da pergunta que eu estava respondendo quando nosso o tempo terminou?

LLOYD LUCKMAN: Muito bem, sem dúvida. Foi a pergunta da Anne, do Urseline College, em Santa Rosa. Ela perguntava qual era o significado do termo "artes liberais" da forma como o usamos boje em escolas e faculdades. E o senhor ressaltou que, embora nós chamemos essas escolas e faculdades de institutos de artes liberais, elas estão na verdade ensinando mais as artes úteis do que as liberais.

MORTIMER ADLER: A distinção entre artes liberais e artes servis. Deixe me fazer esta distinção, Lloyd. Uma arte é servil se ela for feita a partir da matéria e existir no plano material. É chamada de servil porque, no mundo antigo, apenas

escravos ficavam literalmente com as mãos sujas e calejadas, pois trabalhavam com matéria. A maioria dos trabalhos úteis e dos produtos materiais de arte é, neste sentido, servil, pois eles são feitos de matéria e existem na matéria.

O significado de "liberal" é livre, livre de ter que lidar com a matéria, criado e existente na mente. Por exemplo, um grande discurso existe na mente humana. Uma demonstração matemática é feita na mente e, consequentemente, existe. E é por isso que todos esses trabalhos, um discurso ou uma demonstração matemática, são chamados de obra de arte livre, arte liberal. E é isso que dá o nome, Lloyd, às nossas tradicionais sete artes liberais, das quais só citarei três: gramática, retórica e lógica. Estas artes trabalham com a mente humana.

Mas estas artes são úteis, e não parte das belas-artes. Elas são artes liberais, mas úteis, como é a arte de ensinar. Assim, temos uma questão interessante: E sobre as belas-artes? Seriam elas servis ou liberais? Minha resposta a esta pergunta pode parecer chocante à primeira vista. Algumas das belas-artes são liberais, e outras são servis.

Por exemplo, a literatura e a música são artes liberais. Porque tudo o que é físico sobre elas é a percepção de que a arte é transmitida a partir da mente do artista até a mente do público. Refiro-me agora à literatura e à música, por exemplo, sem levar em conta as artes auxiliares de um intérprete e as etapas necessárias para se produzir uma peça ou toda a parafernália de uma orquestra. Por exemplo, se considerarmos um livro de poesia, sua existência física está nas palavras. Mas estas palavras estão lá meramente para transmitir o poema da mente do autor para a mente do leitor. O poema não existe lá na página. Analisemos um trecho de uma música. As notas, os símbolos musicais da partitura não são a música em si e você sequer precisa executar fisicamente os comandos para "ter" o resultado, já que um músico competente pode, através da leitura da partitura, ouvi-la com os "ouvidos da mente". Existem músicas inéditas fisicamente, mas que já foram tocadas à exaustão através da imaginação de um artista treinado. É nesse sentido que artes como a poesia e a música são liberais, porque elas são feitas na mente e podem existir na mente.

Mas vamos considerar as belas-artes que não são livres nesse sentido,por exemplo, as artes de pintura e escultura. Considere as reproduções de estátuas famosas. A estátua original existe em apenas um lugar do mundo. Se essa estátua é para ser vista por qualquer um que não visitou determinado museu onde fica o original, temos de fazer modelos reais dela, reproduções dela.

A reprodução da estátua não é como as notas em uma página da partitura ou como as palavras de um livro. Elas devem transmitir o significado da estátua reproduzindo-a fisicamente. Isso mostra que a estátua, em um sentido, é um trabalho servil, tem que ser feita na matéria e existir nela.

Permitam-me acrescentar que Leonardo da Vinci, o grande pintor, era muito sensível a esta distinção entre as artes liberais e as artes servis. Ele considerava a pintura como mais liberal do que a escultura, porque o pintor poderia estar em um estúdio com um casaco de veludo fino e suas mãos poderiam ser mantidas limpas, enquanto o escultor estava sempre coberto pelo pó do mármore estilhaçado e as com as mãos sujas e calejadas. Por isso, no pensamento de Leonardo, a pintura era uma arte mais liberal do que a escultura.

Deixem-me usar outra arte para ilustrar o ponto. O balé é uma arte livre ou servil? Bem, ela mudou. Houve um tempo em que o balé era uma arte servil, necessariamente, porque ele só poderia ser desempenhado no palco por dançarinos usando seus próprios corpos. Mas agora, nos últimos anos, as noções de coreografia têm sido desenvolvidas. E essas anotações permitem que a dança, o balé, exista no papel, exatamente como as composições musicais existem nas partituras. Então a pessoa apta a ler coreografia conseguiria entender e reconstruir a dança sem ter de ir a um teatro para vê-la.

Vamos resumir essas categorias. Literatura, música e coreografia são belas-artes livres (ou liberais), já a pintura, a escultura e o balé são belas-artes servis,e temos a gramática, a retórica e a lógica sendo artes úteis livres (ou liberais),e, finalmente, carpintaria, arquitetura e alvenaria são artes servis úteis. Em "literatura" cabem todas as formas de escrita ficcional, de imaginação, e a poesia. Arquitetura é a mais liberal das artes úteis servis, mas, no entanto, o edifício tem de existir enquanto matéria isso não existe nos planos do arquiteto.

LLOYD LUCKMAN: Neste resumo estou sentindo falta de algo que o senhor estava destacando muito na semana passada e não mencionou hoje. As artes cooperativas: a agricultura, a medicina e o ensino.

MORTIMER ADLER: Sim.

LLOYD LLICKMANE Como elas se encaixam?

MORTIMER ADLER: Bem, eu deveria tê-las mencionado. A arte cooperativa da agricultura é uma arte útil e servil. Na verdade, o agricultor tem de lidar com o solo e com tudo que com ele se relaciona. A arte cooperativa do ensino é como gramática, retórica e lógica, são artes liberais úteis. A medicina, em parte, lida com o corpo e em parte com a mente ou com a alma, e ela é parcialmente livre e servil.

Voltemos para o problema que me incomoda, porque também pode incomodá-los. Eu não consigo lidar com o fato de que vocês têm a noção de que todas as belas-artes devem ser livres. Mas se a literatura, a música e a coreografia de balé são belas-artes liberais, por que não são também todas as outras? Esta é uma pergunta difícil de ser respondida.

Em certo sentido, talvez elas sejam livres, embora devam existir na matéria,

como a estátua existente na pedra ou a pintura existente na tela. Talvez no sentido mais profundo as belas-artes não existam, exceto na mente do espectador. Nesse sentido, então, elas existem na mente e são como arte livre.

AS TRÊS QUALIDADES DE UMA OBRA DE ARTE

Vamos avançar agora para as três características que são comuns a todas as belas-artes e distingui-las de arte útil. Em primeiro lugar, uma obra de belas-artes tem sua individualidade. Em segundo lugar, uma obra das belas-artes é original. Em terceiro lugar, ela diz algo.

Agora, deixem-me explicar brevemente cada um desses três pontos. Uma obra de belas-artes, digamos assim, tem sua individualidade. O que isso significa? É um fato surpreendente: toda obra de belas-artes tem um nome próprio. Ela tem um título ou um número de *opus* ou de produção, como no caso de uma edição numerada. Nós não nomeamos sapatos, escrivaninhas, canetas ou relógios. Entre as obras de arte úteis, somente coisas extraordinárias como trens ou grandes navios recebem nomes próprios. Por que isso acontece? Quando damos um bom nome para algo, estamos dando-lhe personalidade, como quando se personificam famosos trens e navios. E toda obra de arte que tem um nome próprio e individual, portanto, é considerada por nós como tendo mais personalidade do que qualquer coisa útil tem.

A segunda característica: toda obra de belas-artes é original. O que queremos dizer com isso? Bem, em todas essas cartas que temos recebido nas últimas semanas, algumas pessoas têm falado sobre as artes criativas. “As artes úteis não são criativas", dizem. O significado disso é que uma obra das belas-artes é criativa no sentido de que ela é original. Não é uma duplicação exata de qualquer outra coisa e não é uma reprodução. Algo como "aqui está, e pela primeira vez esta coisa foi produzida". E, de alguma forma, a combinação entre individualidade e originalidade das obras das belas-artes lhe dão um caráter único.

Enfim, a terceira característica: uma obra das belas-artes diz algo. O que significa isso? Nunca vou me esquecer de quando, em minha juventude, ouvia conversas entre músicos. "Oh, não acho que isso seja muito bom. Diz tão pouco. Tão pouco." E disse a mim mesmo: "Ora, o que pode querer dizer isso?". Achava que eles não faziam sentido nenhum com tal frase. Então, quanto mais eu pensava sobre as artes, percebi que aquela observação tinha sido a mais profunda que já tinha ouvido acerca das belas-artes. Cada uma das belas-artes é um tipo de linguagem, não como nosso discurso verbal, mas uma *linguagem* própria, uma língua que diz unicamente determinadas coisas.

Agora vamos fazer essa pergunta novamente: O que uma obra de arte diz? Qual é o significado de seu conteúdo? Para responder a essa pergunta, eu diria que você precisa pensar em cada uma das grandes belas-artes: música, poesia, literatura, pintura e escultura, em termos do meio em que a obra de arte é produzida, uma linguagem, uma espécie de discurso totalmente diferente do discurso cotidiano. Porque elas são um discurso que diz determinadas coisas, e apenas estas coisas. Se olharmos para as belas-artes dessa forma, poderemos chegar a uma classificação em que elas enunciam muitas línguas diferentes, e cada idioma em seu próprio meio possui um modo especial de comunicação ou de expressão.

Quando começamos a classificar as belas-artes, fazemos uma distinção entre as que estão em movimento (as que estão no tempo) e as que estão paradas.

Nas belas-artes que estão em movimento, coloco a literatura e a música. A linguagem da literatura não é necessariamente apenas a palavra, mas também o que evoca através de seus símbolos: as imagens, toda a imaginação emocional e intelectual. A linguagem da música é a linguagem dos sons e dos elementos de ritmo,estes são os elementos dos quais a música é composta. E a linguagem da música pode ser entendida como uma gramática, por assim dizer, desses elementos. Então (indo para a arte imóvel), temos a linguagem das belas-artes, artes como a pintura e a escultura, que possuem uma linguagem em termos de formas físicas, formas que devem ser vistas, contorno, cores e padrões identificáveis, pois eles devem ser apreciados para expressar o que o pintor ou escultor está tentando dizer.

Esta classificação, porém, serve apenas como um exemplo.

A FOTOGRAFIA FAZ PARTE DAS RELAS-ARTES?

LLOYD LUCKMAN: Acho que vou ler uma carta muito interessante do sr. Peterson, em Oakland, que quer saber sobre fotografia. O fotógrafo é um artista? E, já que o senhor mencionou o balé há pouco, gostaria de saber onde ele fica nisso tudo? Então: fotografia e balé.

MORTIMER ADLER: Bem, em primeiro lugar, a fotografia é uma arte plástica, suas obras existem nas formas visíveis contidas nela. Quanto ao balé, ele parece uma arte plástica que contém uma forma visível em seus movimentos, mas olhando um pouco mais profundamente para o conteúdo dele, você vê que o balé é uma arte no tempo e não uma arte imóvel. Ele está em movimento e, portanto, tem mais afinidade com a música, a poesia, a narração e o drama, do que com a plasticidade simples e imóvel. Na verdade, a arte do cinema, um dos meus tipos favoritos de arte, é parcialmente plástica pelo fato de ela usar um meio pictórico,

embora não totalmente. Mas mesmo assim é uma arte em movimento, o intento principal é contar histórias. A única arte plástica em movimento que considero verdadeiramente como tal, que não é como a poesia ou a música, é a nova arte de criar móbiles, formas realmente visíveis em movimento, o movimento que é parte da arte.

FORMAS DE ARTE DIFERENTES PODEM TER CONTEÚDOS IGUAIS?

Deixe-me voltar à minha pergunta principal, Lloyd, sobre as diferentes belas-artes possuindo várias linguagens. E a pergunta sobre a qual eu quero que todos vocês pensem profundamente é: Será que todas as belas-artes dizem a mesma coisa? Você consegue traduzir o que uma arte diz exatamente em outra linguagem artística? Você pode dizer: 'Ah, isso na música diz X. E para dizer o mesmo X através da pintura ou da poesia precisamos fazer isso e isso". Pense um pouco. O significado, o conteúdo e a linguagem artística de uma obra de arte são passíveis de tradução para a linguagem artística de outra forma de arte? Seriam como as línguas que são facilmente traduzidas? Como o francês, que é traduzível para o inglês ou para o alemão?

A resposta inicial pode levar a crer que sim. Porque as artes têm certo tipo de conteúdo comum. Todas elas se referem a um mundo objetivo em que vivemos, que é comum. Todas elas, de alguma forma, expressam pensamentos e sentimentos comuns. Então você pensaria que a resposta seria sim, mas é não. Explico. A razão é que nas belas-artes o conteúdo não pode ser dissociado da forma que lhe é dada através do meio de comunicação, que é a linguagem dessas belas-artes.

Deixe-me dizer isso de outra maneira. Você percebe isso quando reconhece que é fácil traduzir, por exemplo, prosa inglesa para prosa francesa, mas traduzir poesia não é a mesma coisa. Por que será que as pessoas dizem que "não se pode traduzir poesia francesa para poesia inglesa", porque há na poesia, não na prosa, algo da própria língua e do imaginário de que a língua não é traduzível para outra língua?

Agora, há um grande mistério aqui. Há um profundo mistério sobre as belas-artes: o fato de haver algo comum a todas elas que nunca poderemos expressar em palavras, e nunca poderemos expressar o que uma arte diz por meio de outra arte. Há um tipo de inefabilidade sobre as artes que é impossível de traduzir de uma para outra. Para a maioria das pessoas, ainda — e vou utilizar uma palavra dura aqui, uma popular e quase vulgar abordagem às belas-artes é transgredir esse mistério, evitá-lo, não ser sensível a ele. Muitas pessoas, quando olham pinturas e artes plásticas, pinturas e esculturas, não fazem nada além de *ler* a história que exala delas, e *dizem isso, em palavras*. E quando o fazem, estão de certa forma

violando aquele mistério. E penso que de fato é isso o que ocorre.

Deixe-me pegar um exemplo. A maioria das pessoas, ao olhar para certa estátua muito famosa, diria "É um garoto tirando um espinho da sola do pé". E tendo dito isto, desta forma, essas pessoas se dão por satisfeitas por terem visto a estátua, embora o que tenham feito foi extrair uma história disso tudo. Ou, em outro exemplo: há uma pintura de Caravaggio. Muitas pessoas, ao observá-la, veriam apenas a história, a grande história cristã de Cristo sendo tirado da cruz. Ou mesmo em outra pintura essas pessoas teriam lido a mesma história, como a pintura de Fra Angélico chamada O *Sepultamento de Cristo.* Ao ler o nome da obra e sabendo da história, não veriam a imagem. Estariam satisfeitas simplesmente com esse equivalente literário, dizendo em palavras o que a imagem parece dizer. É precisamente contra essa abordagem trivial às belas-artes, especialmente às belas-artes em pintura traduzindo isso em termos literários — que os modernistas se revoltaram, partindo para a abstração e o surrealismo na arte. Para eles, fazer isso era uma resposta ou até uma disputa na forma de uma tentativa de superação desse modelo.

Os títulos de alguns quadros modernos, tais como Os *Três Músicos,* de Picasso, o *Farmacêutico Levantando com Precaução Extrema a Tampa de um Piano de Cauda,* de Salvador Dali, *Broadway Boogie-Woogie,* de Mondrian, ou *Nu Descendo uma Escada,* de Marcel Duchamp — esses títulos expressam a rebeldia dos artistas. É como se dissessem: "Não, você não está olhando para a imagem. Você está lendo o titulo e tentando encontrar na foto o que o título diz. Você não pode fazer isso". Por sua vez, uma imagem moderna, de Kandinsky, tem como título *Círculos em Círculos,* e isso não perturba ninguém. Quem olha para o quadro diria: "Ora, sim — círculos em círculos".

Meu ponto é que a arte moderna, a revolta modernista, é uma tentativa de superar a interpretação literal das artes plásticas, e a mesma coisa acontece na música moderna. Essa revolta modernista chama nossa atenção para o que, para mim, é a questão mais profunda: o problema da imitação e da criação nas artes plásticas.

Lloyd Luckman: Um momento, dr. Adler, porque eu tenho uma pergunta aqui sobre a imitação. Existe ou não imitação nas belas-artes? Quem nos envia essa pergunta é...

MORTIMER ADLER: Sr. Carvel.

LLOYD LUCKMAN: O sr. Carvel fala "da questão envolvendo a natureza imitativa da arte. Quero saber qual é o papel da imitação na criação de uma obra de arte".

MORTIMER ADLER: A imitação e a criação complementam uma à outra. Elas

caminham juntas. A meu ver, a imitação na obra de arte significa aquilo que o artista extrai do objeto, do mundo e da natureza, enquanto a criação de uma obra de arte significa aquilo que o artista extrai de sua própria alma ou mente. Mas essas duas coisas se fundem. Porque no desenhar a partir dos objetos da natureza, o artista deve transformá-los subjetivamente. E no desenhar a partir de sua própria alma ou mente, o artista deve objetivá-los, colocá-los no objeto que é a obra de arte produzida.

Daí a imitação artística não ser simplesmente a cópia ou reprodução, uma mera imagem fotográfica. Imitação artística é imitação criativa e criação artística também é uma criação imitativa. A criação artística não é pura criação mais do que a imitação é mera cópia. E a razão para isto é que somente Deus é o Criador puro e absoluto. O homem é um criador derivativo, um criador de imitação.

É por isso que o artista humano tem de tomar emprestado à natureza. Há uma magnífica observação feita pelo grande pintor francês Delacroix: "A natureza é simplesmente um dicionário". Pense nisso por um momento. A natureza, para o pintor, é simplesmente um dicionário. E como quando, para um escritor, as palavras estão lá, mas ele deve compor o poema a partir delas. Portanto, a natureza fornece, em suas formas visíveis e cores, algo parecido com um dicionário contendo "as palavras para a pintura", e o artista, possuindo as "palavras" nas ideias, os elementos do discurso plástico de pintar, compõe a imagem ou a estátua.

Portanto, sr. Carvel, não há *conflito*. Eu diria que entre a criação e a imitação nas belas-artes não há conflito, pois a arte é criativa e imitativa ao mesmo tempo. Mas existe uma profunda tensão entre a criação e a imitação que produz duas tendências opostas dentro das belas-artes: a tendência que mira a *representação* e a tendência para a *abstração*.

E esse problema, Lloyd, eu gostaria de debater no próximo encontro, quando tivermos mais tempo. Se pudermos terminar isso na próxima semana, também gostaria de enfocar outro problema que discute o que é bom e o que é ruim nas belas-artes, e também o que é arte moralmente boa e arte moralmente má. Passaremos também pelo debate sobre arte esteticamente boa e arte esteticamente ruim.

27. A Bondade da Arte

Nesta seção, que conclui nossa discussão sobre a *grande ideia* da *arte*, vamos lidar com alguns problemas morais e políticos relacionados com as belas-artes. Mas, primeiro, gostaria de voltar a alguns pontos que não completamos inteiramente durante o encontro da semana passada. Vimos que cada uma das belas-artes é como uma linguagem. É um meio de expressão e, por causa disso, a forma e o conteúdo do trabalho produzido não são separáveis. Isso resulta na impossibilidade de traduzir aquilo que está sendo dito em uma arte para qualquer outra.

O que uma pintura diz não pode ser traduzido para a música. O que uma música diz não pode ser passado para a poesia. As artes não podem ser reduzidas a um denominador comum. E, ainda assim, há a tendência de parte do público de tentar reduzir tudo o que a arte diz à fala cotidiana ordinária e comum. Isso tem dois resultados muito graves.

Primeiro, causa uma má compreensão das artes, especialmente das artes não literais, como, por exemplo, quando as pessoas leem as notas de uma partitura sinfônica em vez de ouvir a música, ou quando as pessoas deixam que o nome de uma pintura conduza sua imaginação em vez de realmente verem as representações, a forma plástica da própria pintura. O segundo resultado é a revolta modernista através de todas estas artes: a pintura abstrata, a música moderna e revoltas similares na poesia.

Deixem-me ler para vocês um exemplo da revolta modernista na poesia, um poema de E. E. Cummings. Não vou ler todo o poema para vocês, mas apenas a última estrofe. O título do poema é *"what if a much of a which of a wind":*

what if a dawn of a doom of a dream
bites the universe in two,
peels forever out of his grave
and sprinkles nowhere with me and you?
Blow soon to never and never to twice
(blow life to isn't: blow death to was)
all nothing's only our hugest home,
the most who die, the more we live

Este é um exemplo de poesia moderna na qual a música, o som das palavras,

ao invés dos sentidos, está sendo enfatizado porque o poeta está protestando contra a tentativa de redução de tudo até o sentido comum e ordinário do dia a dia.

A revolta modernista em todas as artes realiza uma função pedagógica muito importante. Ela deveria nos ensinar a ver as obras de arte, cada obra de arte, cada tipo de arte, em seus próprios termos. Na pintura, por exemplo, deveríamos ser ensinados a ver que toda boa pintura é tanto representativa quanto abstrata, não somente uma coisa ou outra. Grandes pinturas não são nem puramente representativas, nem imitativas nem puramente abstratas. Elas não são simplesmente como as atualidades ou fotografias de jornal de uma cena, meramente informando. E também não são meramente formas e cores sem referência nenhuma a objetos.

Semana passada, sr. Carvel perguntou sobre o papel que a imitação tem na criação de uma obra de belas-artes. E eu disse que achava que imitação e criação se complementavam entre si. Eu disse, na verdade, que elas se fundem,que a criação artística é tanto imitação criativa quanto criação imitativa. E a razão para isso é que o que o artista desenha a partir do objeto deve ser transformado subjetivamente por ele. E o que ele usa de sua alma ou mente deve ser objetivado por ele.

Esse é o motivo para responder a outra pergunta que recebemos, do sr. Thornton, de San Bruno, de forma similar. A opinião do sr. Thornton, por exemplo, é a mesma que muitos de vocês provavelmente compartilham, de que obras de belas-artes se dividem entre as imitativas e as abstratas. "A arte imitativa", ele diz, "representa a natureza". "A arte abstrata vem inteiramente, ou em sua maioria, da mente do artista. Todas ou quase todas são belas-artes", ele continua e diz, "e contêm exemplos de ambos".

LLOYD LUCKMAN: Bem, então o que é...

MORTIMER ADLER: Só um momento, Lloyd, eu tenho uma visão oposta a isso. Para mim, a maioria das obras de belas-artes, certamente todas as que são boas, são representativas e abstratas. Elas envolvem tanto a imaginação quanto a criação.

LLOYD LUCKMAN: Bem, eu não consigo entender essa controvérsia, então, dr. Adler, porque se eu o entendi, o senhor parece estar dizendo verdadeiramente que não existe conflito entre a arte abstrata e a representativa. Mas estou certo de que existe uma grande controvérsia na mente do público, e, no que tange a isso, mesmo entre os artistas.

MORTIMER ADLER: Bem, Lloyd, acho que você está certo nesse ponto. Acho que eu não disse exatamente o que queria. Eu não deveria ter dito que não existe conflito. Eu deveria ter dito que existe a necessidade de não haver conflito entre a

representação e a abstração, que não deveria haver conflito. Na verdade, você está correto, o conflito existe.

E acho que a razão pela qual um conflito existe é que nas grandes pinturas e em quaisquer peças musicais ou poemas que lemos, você verá que existe uma tensão, em toda obra de arte, entre duas polaridades básicas. E essa tensão comumente cria, penso eu, uma tendência da parte do artista de se permitir ir de um extremo a outro.

Nós conversamos até agora sobre a oposição entre imitação e criação. E do lado da imitação nós conversamos sobre a representação em uma obra de arte como sendo oposta à abstração. Mas essa ênfase na representação ou no aspecto imitativo de uma obra de arte é também uma ênfase em seu conteúdo, em sua objetividade, em sua referência a um objeto e ao seu realismo, o modo como se refere à realidade. De outro lado, a ênfase no lado criativo ou na abstração nos conduz a uma ênfase na subjetividade do artista ao *invés* do objeto, o que está nele ao invés de qual é sua natureza e principalmente uma ênfase na forma de seu trabalho, a forma da música ou a forma da pintura ao invés de seu conteúdo.

Enquanto essa tendência é enfatizada particularmente nas artes plásticas, o público tende a dar às artes plásticas, pintura ou escultura, uma interpretação literal. E essa é a razão por que, creio eu, o artista tende a ir para o sentido oposto e na direção da abstração. E o poeta, de outro lado, para se livrar dessa tendência, tende a ir na direção da forma e da subjetividade, ao invés da objetividade e da representação.

A questão é se essas tendências podem ou não ser levadas ao extremo, extremos que causam erros e perversões nas belas-artes. Na verdade, temos uma questão aqui do sr. E. V. Sayers, de Palo Alto: "Uma obra de arte, apesar de representativa, é em algum grau uma abstração?". E ele continua: "Existe um limite a mais no qual a arte não pode seguir nessa direção, na direção da abstração, e ainda continuar sendo válida como arte?".

Eu acho, sr. Sayers, que existe um limite. Quando se vai ao extremo da abstração, um extremo que remove toda representação, todas as referências a objetos, isso elimina totalmente o aspecto imitativo da obra de arte, então a obra não pode ter inteligibilidade alguma restando nela. Ela fica tão subjetiva que quase se torna incomunicável. Nada é comunicado porque a pessoa não tem nada a que se referir. E a obra de arte, então, de certo modo, reduzida a uma forma pura sem nenhum conteúdo, torna-se uma obra de arte pervertida, mero formalismo.

Agora, se formos ao extremo oposto, à extrema representação sem nenhuma abstração, sem nenhuma subjetividade, a obra não terá significado universal. Será mero jornalismo, mero relatório de um único fato histórico presente ou visto. Vira cópia. E então a obra não diz nada também. Ela vira materialismo puro, enquanto

a outra, formalismo puro, do qual a mente do artista está ausente.

Eu acho que o grande poeta alemão Goethe resolveu essa oposição de tendência na direção do representativo, na direção do abstrato, na direção do imitativo, na direção da criatividade na arte, em uma afirmação magnífica em que ele diz: "O artista permanece em uma dupla relação com a natureza. Ele é ao mesmo tempo seu mestre e seu escravo. Ele é o mestre contanto que ele seja criativo e a transforme. Ele é um escravo caso ele seja imitativo e dela tome emprestado".

Os dois extremos ruins na arte, em todas elas, vêm da escravidão, de um lado, na qual o artista é um escravo copista, um escravo imitador da natureza, ou do extremo oposto, que leva à tendência abstrata, na qual o artista despreza a natureza.

ARTE RUIM AINDA É ARTE

Llqyd Luckman: Bem, dr. Adler, aí...

Mortimer Adler: Sim, Lloyd?

Lloyd Luckman: O senhor tem usado a expressão "arte boa" e "arte ruim" por várias vezes. E nós recebemos algumas questões aqui, as quais gostaria de trazer à tona agora, sobre arte boa e ruim. Esta é do sr. John Hayes, de São Francisco. Ele sugere que em todos os campos da arte, úteis e belas-artes, deveríamos reservar o termo "arte" apenas para as boas obras, e não aplicá-la às obras pobres e medíocres. O senhor tem algum comentário sobre esta proposição do sr. Hayes?

Mortimer Adler**:** Sim, Lloyd. Sr. Hayes, eu tenho um comentário. Eu tenho, na verdade, três comentários sobre sua proposição.

Primeiro, eu não concordo com o que você disse, apesar de entender o porquê de você ter dito isso. O termo "arte" é às vezes usado como um termo elogioso, quando alguém cria uma obra de arte e dizemos "Oh, isso é realmente arte", significando que aquilo é uma boa obra de arte. Bem, nós usamos a palavra "arte" para dizer que isso é uma boa obra de arte. Mas acho que a palavra "arte" deveria ser usada como um termo descritivo e deveria ser aplicada à boa arte e à arte ruim, ao melhor e ao pior trabalho.

E quando assim acontece, quando nós aplicamos a palavra "arte" para descrever o bom e o ruim, encaramos, claro, o problema que resta, a questão "Qual é a distinção entre um bom trabalho artístico e um ruim?". Na verdade, são dois problemas, não um. Existe um problema estético aqui também, o problema do bom e do ruim em obras de arte em termos de feiura e beleza. E isso nos leva até todas as questões de apreciação, padrões de criticismo e assim por diante.

Existe, então, a questão moral ou política do bom e do ruim em uma obra de arte concebida como o trabalho sendo benéfico ou prejudicial. E isso nos leva até a questões de censura moral e regulamentações políticas nas obras de arte.

Vou responder à segunda questão antes. A primeira questão é sobre beleza, e isso é discutido em nosso programa da *grande ideia* da *beleza*. Mas deixe-me comentar a questão do bom o do ruim nas obras de artes em termos de se essa obra é benéfica ou prejudicial, se os aspectos são bons ou ruins moralmente e politicamente, falando das belas-artes. Estou falando apenas sobre as belas-artes.

Qual é o problema? Aqui, novamente, temos outra tensão básica, agora entre duas coisas, o artista de um lado e o moralista ou o estadista de outro. E essa tensão é às vezes expressada em termos de "a arte pela arte", tal como o artista conceberia isso, ou "a arte em prol do homem", tal como o moralista e o estadista a entenderiam.

O MORALISTA VERSUS O ARTISTA

Deixe-me ver se consigo afirmar essa questão primeiro, mostrando qual é o lado do moralista e então qual seria o lado do artista. A partir do ponto de vista do moralista, as belas-artes pintura, música, teatro, poesia afetam os seres humanos. Elas têm um efeito sobre as emoções humanas, nas atitudes humanas, na conduta humana. Portanto, por que o moralista não deveria criticar uma obra de arte em termos de seu significado moral ou de seu efeito político? Na tradição da civilização do Ocidente, isso tem sido feito continuamente. Começou com Platão. Platão, vocês se lembrarão, na *República*, em seu Estado ideal, descartou os poetas porque achava que eles tinham um efeito ruim. E ele queria regular, tal como fez na *República* e nas *Leis*, a música que as crianças ouviam em público, porque ele achava que certos tipos de música poderiam excitar as crianças de uma forma errada. No decorrer de toda a civilização ocidental, o teatro esteve sob censura, a música tem estado sobre censura e, como sabem, romances e outros trabalhos literários têm sido censurados em suas bases morais.

Em nossos dias, vemos outros exemplos disso, na Alemanha nazista e na Rússia comunista, onde as artes foram submetidas à regulação política a fim de ficarem de acordo com as ideologias reinantes naqueles países. Em nosso país já houve uma grande agitação, como sabem, sobre filmes, sobre revistas em quadrinho, sobre o jazz, particularmente em conexão com as crianças. Bem, essas são as artes, os tipos de artes populares, que são novamente sujeitas ao escrutínio moral e político em termos de seus efeitos sobre os seres humanos.

O ponto de vista oposto é o do artista. O artista diz: "Eu deveria me preocupar apenas com as regras da minha arte. Minha única obrigação é produzir

bem, de acordo com as regras da minha arte, que é o que estou tentando fazer. Eu tenho direito à minha liberdade de expressão tanto quanto qualquer outro indivíduo. O fato é que minha liberdade de expressão é parte de um direito comum de liberdade de expressão. Além do mais", ele diz ao moralista e ao estadista, "vocês, estando preocupados com essas questões, não entendem a técnica de minha arte. Vocês são ignorantes a respeito dela e incompetentes para me dizer como produzir um bom trabalho". Na verdade, ele pode dizer, ainda, "A liberdade de um artista para criar obras de belas-artes é exatamente como a liberdade de um cientista em sua busca pelo conhecimento e pela verdade".

O cientista está preocupado exclusivamente com a busca da verdade,o artista das belas-artes está preocupado exclusivamente com a produção de coisas belas, de coisas da beleza. Ao contrário do artista e do cientista, o homem prudente, o moralista ou o estadista estão preocupados com a bondade, o moralista, com as condições de uma boa vida,o estadista, com as condições de uma boa sociedade.

A sugestão é que o homem prudente não tem gabarito para dizer ao artista e ao cientista como produzir beleza e buscar a verdade, niguém melhor do que estes para dizer a ele quais são as condições para uma boa vida e uma boa sociedade. Cada um deveria ter autonomia em seu próprio campo.

LLOYD LUCKMAN: Agora, eu imagino, dr. Adler, se a arte e a moralidade podem ser separadas assim tão bem. Pois, além do mais, temos de admitir que obras de arte afetam os seres humanos,logo, afetam-nos para o bem ou para o mal, certo?

MORTIMER ADLER.Sim, de fato.

LLOYD LUCKMAN: Bem, então, a solução não estaria na distinção, não da forma como você a concebe, mas entre a obra de arte e o homem que a criou? Essa distinção me vem como uma sugestão de um de nossos correspondentes, a sra. Marilyn Follsis, de Oakland. Ela sugere isso dessa forma, que quando questionamos a moralidade de uma obra de belas-artes, estamos questionando o artista como uma pessoa, ao invés da obra em si mesma. Imagino se essa distinção nos ajuda.

MORTIMER ADLER: EU me lembro da carta da sra. Follsis. Ela resgata a questão do excelente livro de Maritain chamado *Art and Scholasticism*. Estou certo?

LLOYD LUCKMAN: Sim.

MORTIMER ADLER: Talvez isso possa nos ajudar, se lermos uma passagem do mencionado livro de Maritain, em que existe um desdobramento sobre o conflito entre o artista e o moralista, entre o artista e o homem prudente.

Deixe-me fazer isso agora, porque acho que tem conexão direta com o problema. Maritain mostrava-se profundamente preocupado em seu livro com

essa questão e ele diz que a obra de arte é o objeto de um conflito singular de virtudes: a virtude da prudência de um lado, que está preocupada com a moralidade e a boa vida, e a virtude da arte de outro lado, que está preocupada com a produção de coisas belas. "O que torna o conflito tão amargo", ele diz, "é o fato de que a arte não é subordinada à prudência assim como o conhecimento, por exemplo, é subordinado à sapiência". Ele continua:

> Nada é de interesse da arte somente seu objeto. Não importa à arte o que quer que seja em relação à boa vida ou a condição de um sujeito para a arte e a prudência, cada uma demandando domínio sobre cada produto vindo das mãos do homem. Ao encontrar falhas em uma obra de arte, o homem prudente, firmemente estabelecido em sua virtude moral, tem a certeza de que ele está defendendo, contra o artista, um bem sagrado, o bem do homem. E ele olha para o artista como se este fosse uma criança ou um louco. Mas, em seu comportamento intelectual, o artista está certo de defender um bem que não é menos sagrado — o bem da beleza.

Mas Maritain parece sentir que esse conflito não é facilmente resolvível, e, na verdade, nada resolvível, exceto no que chamamos de caso ideal. Gostaria de adicionar aqui, sra. Follis, que, em minha juventude, eu era tão fascinado por esse problema que escrevi um livro inteiro sobre o assunto. Este livro, *Art and Prudence* [Arte e Prudência], foi desenvolvido principalmente em função de minha preocupação com as regulamentações sobre os filmes, esta grande arte popular e democrática. Eu estava preocupado com a questão da excelência artística nos filmes, ao contrário dos problemas morais e políticos da regulamentação. E nesse livro eu finalmente cheguei à única solução a que poderia chegar, a qual, em um sentido, é a que aprendi com Maritain. A solução, penso, pode ser expressa assim: idealmente estou dizendo idealmente —, um homem, ou seja, o mesmo homem deveria ser tanto um artista quanto um moralista prudente. Se isso fosse possível, dado que a obra de arte expressa a totalidade do homem, o homem como artista, tanto quanto o artista enquanto homem, teria excelência moral e política. Mas essa é uma solução ideal,isso raramente é alcançado verdadeiramente, e então o problema permanece tão difícil quanto antes.

Existe um meio de afirmar a resolução desse problema. E eu fiz isso no meu livro *Art and Prudence.* Ele vem do tipógrafo inglês e crítico de arte Eric Gill, em um livro que eu recomendo a todos vocês, um excelente livro chamado *Beauty Looks after Herself [A* Beleza Cuida de Si Mesma], Eric Gill diz, e essa é sua

máxima básica: "Cuide da bondade e da verdade, e a beleza cuidará de si mesma", isto é, se o artista estiver preocupado com o que é bom e verdadeiro, a obra será bela. Agora, eu acho que essa proposição, esta máxima básica pode ser convertida em outra igualmente verdadeira: deixe o artista se preocupar com a beleza, se ele se preocupar com a beleza suficientemente bem, então a verdade e a bondade também cuidarão de si mesmas. Isto é o que posso dizer a fim de resolver um problema tão difícil.

BELAS-ARTES COMO ESPETÁCULO

Gostaria de lidar nos minutos finais de hoje com uma questão. E esta questão eu poderia apresentar nessas palavras: "Quão boa é a beleza? Que papel, na vida humana, desempenham as belas-artes?" Minha resposta para a pergunta "Quais contribuições as coisas belas produzidas pelos artistas das belas-artes dão para nossas vidas?" fica em termos de uma distinção entre *ação* e *contemplação*. Deixem-me dizer isso de outra maneira: nós somos, a qualquer momento de nossa vida, atores ou espectadores. Estou usando a palavra *ação* e *ser espectador* como palavras opostas entre si, e talvez fiquem um pouco mais claras que *ação* e *contemplação*. E o que as obras de artes fazem por nós, o que as obras de belas-artes, que são coisas de beleza, fazem por nós é que elas nos transformam em espectadores. Elas nos dão aquele prazer de sermos espectadores, nos dão um alívio das urgências e exigências das ações, nos dão descanso de realizar ações. Esta é sua grande contribuição ao homem, elas nos dão liberdade em relação às pressões do dia a dia no que se refere às necessidades de nossas vidas ativas. Elas nos transformam em espectadores.

Quando se olha para as belas-artes dessa forma, como algo que faz de nós espectadores, deve-se dizer sobre elas que são todas de certo tipo. Elas são todas espetáculos. E eu usaria outra palavra: sendo espetáculos, prendendo nossa atenção como espectadores, elas são todas entretenimento. Do ponto de vista do sociólogo, não do ponto de vista da pessoa preocupada com as belas-artes, é perfeitamente possível dizer que todas as belas-artes têm algo em comum com o entretenimento e os espetáculos em geral. O que um desfile alegórico faz, o que uma luta em um ringue faz, o que um jogo de bola faz, mesmo sendo entretenimento de baixa qualidade, é exatamente o que uma obra de belas-artes faz. Dizer isso não é degradar as belas-artes, mas meramente dizer que o papel que elas têm na vida humana no nível mais elevado é o papel que entretenimentos simples e espetáculos têm para o homem no nível mais baixo da apreciação humana e do desfrute, ou seja, a função de fazer os espectadores descansarem da

ação.

Na verdade, em uma democracia estamos todos preocupados com a hierarquia das artes, ou, deixe-me colocar desta forma, com a hierarquia dos entretenimentos. E é totalmente plausível dizer que formas simples e menores de entretenimento refiro-me a menores no sentido de não complicadas, e sim fáceis de apreciar pertencem e são necessárias a um grande público tanto como são necessárias para aqueles com gostos refinados e sensibilidades cultivadas, as formas mais sutis e grandiosas de arte. Nessa hierarquia dos entretenimentos existe uma proporção entre suas dificuldades e suas funções e a escala da sensibilidade humana no lado da audiência.

isso completa nossa discussão sobre a arte, mas não significa que a discussão esteja completa. Nós não lidamos com todos os aspectos com os quais deveríamos ter lidado. E, se eu fosse frisar qualquer uma das coisas a partir dessas quatro discussões sobre a arte, seria este ponto: que o artista das belas-artes tem algo a dizer, algo que ele deve tentar entender em seus próprios termos, na linguagem de seu meio, e não tentar traduzi-la para a linguagem comum da humanidade. Apenas dessa forma é que veremos as pinturas verdadeiramente como pinturas e ouviremos música enquanto música e leremos poesia enquanto poesia.

28. Como Pensar sobre justiça

Quando alguém usa palavras como *justiça* ou *verdade,* causa uma reação com a qual estou bem familiarizado devido à minha longa experiência como professor, além das tantas conversas que já tive sobre tais assuntos. As pessoas costumam dizer tanto alunos em sala de aula como adultos com quem já debati sobre ideias básicas: "É impossível dizer o que é justiça ou o que é verdade, palavras fortes, mas palavras sem significado claro e definido".

Eu acredito que haja dois motivos para essa postura amplamente prevalecente de que ninguém pode explicar o significado de tais termos. Um deles é que as pessoas confundem duas perguntas que são diferentes: O que é *justiça?"* e "O que é justo neste caso em particular?". Eu acredito que seja mais fácil explicar o que é a justiça do que explicar o que vem a ser justo em uma determinada situação, seja ela qual for, assim como é mais fácil explicar o que é a verdade do que explicar o que vem a ser verdade em um argumento específico qualquer. Mas esta não é a única razão pela qual as pessoas tentam escapar de palavras tão importantes e difíceis de elaborar a respeito, como "verdade" e "justiça".

A outra razão é que temos a sensação de que há muitos sentidos contraditórios no mundo para tais palavras. A impressão geral é que na história do pensamento europeu filósofos eminentes deram a estas palavras significados bastante diferentes entre si, enquanto no senso comum as pessoas usam a palavra "justiça" de um modo bastante diverso. Têm razão. Vocês mesmos podem ter a impressão de que a palavra "justiça" vem sendo definida de formas diferentes por filósofos e que mesmo em conversas sem importância as pessoas podem usar essa palavra com significados diferentes, dependendo do contexto.

Deixem-me dar rapidamente dois ou três sentidos fundamentais do uso da palavra "justiça". Os sentidos que irei enumerar para vocês são, acredito eu, a forma como nós, vocês e eu, usamos esta palavra todos os dias, assim como os adjetivos "justo" e "injusto". Querendo ou não, tendemos a usar tal palavra na forma de "isto é injusto" ou "isto é justo". E eu gostaria de lembrá-los do sentido que damos para tais frases toda vez que as dizemos.

TRÊS SENTIDOS DE “JUSTIÇA”

O primeiro dos sentidos tem a ver com a noção de igualdade. Justiça consiste em tratar iguais de forma igual e desiguais de forma desigual. Bem, deixem-me

dar alguns exemplos. Supondo que duas pessoas cometam o mesmo crime, no caso, furto. Seria justo ou injusto que um deles fosse sentenciado a três meses de prisão enquanto o outro fosse sentenciado a nove meses? Levando em conta que o crime em si, e que todas as circunstâncias envolvidas são as mesmas, acredito que nosso senso comum seja que a gravidade dos crimes que ambos cometeram é a mesma e eles deveriam ser punidos com a mesma severidade. Mas levem em conta o caso oposto. Uma pessoa cometeu furto, e outra pessoa cometeu apropriação indébita seguida de coerção moral e física.

Seria justo dar para esses indivíduos, que cometeram crimes de gravidade diferente, a mesma punição? Não deveríamos, de fato, punir de forma mais severa aquele que cometeu o crime mais grave? Bem, é neste sentido simples de tratamento de iguais como iguais e desiguais como desiguais que eu creio que todos nós usamos praticamente todos os dias de nossas vidas as palavras "justo" e "injusto".

Deixem-me dar outro exemplo. Em uma democracia, todos os adultos, com raras exceções, têm garantidos certos direitos políticos e o privilégio de votar. Todos podem votar. Nós tendemos a acreditar que isso é justo e que o contrário disso seria injusto, ou seja, que uma sociedade que concede cidadania apenas a algumas poucas pessoas enquanto tantas outras são excluídas com base em raça, sexo, religião ou estado de saúde seria injusta. Por que pensamos assim? Porque acreditamos que todos os seres humanos adultos são iguais e, portanto, merecem tratamento igual sob a constituição da lei. Acreditamos que a condição de igualdade é o que confere cidadania. Assim, acreditamos que para darmos um tratamento de igualdade para as pessoas precisamos também conceder uma condição igualitária de cidadania.

Ou tomem este outro exemplo do significado de justiça como igualdade, no qual nós falamos sobre uma troca justa em oposição a uma troca injusta. Se eu lhe der algo de maior valor do que o que você está me dando, isso seria considerado uma troca desigual, e nós a classificaríamos como uma troca injusta.

Deixem-me mencionar o segundo significado de justiça. Justiça consistiria em dar a cada indivíduo o que lhe é de direito, dando para cada uma das partes o que lhes pertence. Logo, um indivíduo que paga suas dívidas é uma pessoa justa porque ele deve algo a outra pessoa e está dando a esta pessoa o que é seu de direito, ao passo que uma pessoa que rouba é injusta porque está tomando para si algo que pertence a outra pessoa.

E a regra vale também para um governo, ou seja, aquele que respeita e garante os direitos naturais dos indivíduos. Por quê? Porque entendemos que direitos naturais são as coisas que pertencem a uma pessoa. E um governo que não garante a um cidadão o que lhe é de direito é injusto, ao passo que aqueles governos que

respeitam e garantem os direitos naturais dos seres humanos são, por assim dizer, justos.

Há um terceiro significado de justiça. Também estamos familiarizados com ele. Nós dizemos que uma pessoa é justa se ela obedece às leis da comunidade em que vive. A pessoa justa é aquela que se submete à lei,o criminoso, o indivíduo que desobedece às leis, é injusto.

OS TRÊS SENTIDOS PODEM SER RECONCILIADOS

O que eu gostaria de fazer nos próximos minutos é mostrar como estes três sentidos podem se juntar, uma vez que não são inconsistentes ou conflitantes.
Gostaria de lhes mostrar como isso é possível, ao mesmo tempo que encaramos um dos problemas mais difíceis e perplexos que surgem com essa ideia básica de justiça.

Aristóteles, em seu livro *Ética*, faz uma análise de justiça que nos mostra como juntar estes três conceitos do que é justiça e injustiça. Ele, primeiro, faz a distinção daquilo que ele chama de justiça geral e justiça especial. O que ele chama de justiça especial é aquela virtude que faz com que os homens sejam justos uns com os outros, no que se refere à troca e à distribuição de mercadorias. É esta justiça que temos em mente quando falamos de um salário, barganha, preço ou trocas justas. Tem a ver com a virtude justa de se preocupar, particularmente no que se refere à economia, com as trocas de mercadorias e serviços entre as pessoas, ou a distribuição de encargos e privilégios.

No entanto, o significado que Aristóteles dá para justiça geral é bem diferente. Ele olha para um homem se relacionando extremamente bem com outras pessoas, agindo pelo bem comum, fazendo somente o bem para outras pessoas e nunca o mal. "E este homem", ele diz, "é justo de um modo geral, é um homem que é virtuoso em sua conduta para com seus semelhantes e no serviço do bem comum e bem-estar geral".

Quais são as bases desta noção de justiça geral? É uma justiça fundamental quanto ao que é certo e errado, no que se refere à conduta e, de forma geral, é baseada no que é de direito a outras pessoas e que nós devemos respeitar,se não respeitássemos, estaríamos agindo de forma errada para com elas. Então, temos aqui, nesses dois sentidos, o significado de justiça como uma troca igualitária e justiça como sendo dar a outro homem o que lhe é de direito, quando estamos agindo de forma correta com ele e com a sociedade em que vivemos.

Bem, e quanto ao terceiro sentido de justiça, aquele sentido no qual nos referimos à justiça como obediência às leis? Aristóteles trata disso como uma parte da justiça geral. Ele diz que a justiça geral está para a justiça especial assim

como a lei está para aquele que é justo. Repito, a justiça geral está para a justiça especial assim como a lei está para aquele é justo. Isso que dizer que enquanto os homens obedecerem às íeis da terra em que vivem, eles serão considerados justos. Somente algumas das leis da terra em que vivemos se preocupam com coisas como trocas justas: preço justo, salários justos, e assim por diante. Portanto, vocês podem ver que ao lidar somente com trocas justas, a justiça especial consiste apenas em uma parte da justiça geral, que se preocupa com a obediência às leis e a submissão a ela em um sentido geral na comunidade.

Mas tão logo isso é dito, outro problema surge. O problema da justiça das leis em si. Afinal, um homem não seria justo se obedecesse às leis que não são justas. Vamos supor que vocês vivessem em um estado tirânico, totalitário ou fascista, no qual muitas das leis são injustas. A obediência às leis em um país assim faz da pessoa alguém justo e que age de forma justa? Acredito que concordamos que a reposta seja não. Justiça consiste em obedecer às leis somente se as leis forem justas.

E, tão logo isto é dito, nos deparamos com o problema mais difícil de todos. Vejam, nós estamos falando de uma pessoa justa como sendo aquela que obedece às leis. Mas dizemos também que essa pessoa só é justa se as leis a que ela obedece também são justas. O conceito de justiça tem o mesmo significado quando dizemos que um homem é justo e quando dizemos que uma lei é justa? Dificilmente, pois o significado de tal palavra quando aplicado a uma pessoa é determinado pela obediência dessa pessoa para com a lei e, portanto, não pode ter o mesmo significado quando aplicado à lei em si.

JUSTIÇA NATURAL E CONVENCIONAL

Aristóteles ao lidar com esse difícil problema do sentido que damos ao falar de uma lei justa, que é bem diferente do sentido que damos ao falar de um homem que obedece às leis e que, por isso, é justo — pelo menos nos concede um ponto de partida para a resolução do problema. Ele faz a distinção entre justiça natural e convencional. Por exemplo, em todas as comunidades em que vivemos há leis de trânsito. Somos obrigados a parar em certos cruzamentos, a levar em conta limites de velocidade, dirigir pelo lado direito ou esquerdo da pista. Não há nada de justo ou injusto em nenhuma dessas concepções até que elas sejam transformadas em leis. Mas assim que, na comunidade em que vivemos, fica decidido, seja pelos legisladores, seja por uma comissão, que estas são as leis para dirigir, então a pessoa justa é aquela que obedece a tais leis simplesmente porque elas são os estatutos e ordenanças da comunidade em que ela vive. Porém, não há nada de certo ou errado na simples concepção de se dirigir pelo *lado*

direito em oposição a se dirigir pelo lado esquerdo da pista.

E, ainda que não houvesse leis a respeito de roubos e assassinatos, matar um homem ou tirar-lhe seus pertences à força, que são dele, e não seus, seria considerado naturalmente injusto para Aristóteles. Portanto, a lei que proíbe assassinato ou proíbe roubo não é uma lei convencional, mas uma lei natural. Justiça, nesse caso, é baseada na natureza certa ou errada de ações como roubo e assassinato.

Sendo assim, a medida da justiça no que se refere às leis deve ser encontrada, de acordo com Aristóteles, no princípio da justiça natural. Somente assim podemos falar de leis justas e injustas em um sentido diferente daquele aplicado para se falar de uma pessoa agindo com justiça ou injustiça quando ela obedece à determinada lei.

Vamos supor por um momento que a justiça natural não exista. Neste caso, não se poderia falar de leis como sendo justas ou injustas. No máximo, seria possível apenas dizer que os homens são justos ou injustos de acordo com o cumprimento ou não cumprimento das leis. Mas não haveria como dizer nada sobre uma lei ser justa ou injusta, uma vez que não haveria como fazer uma medição do que se trata de uma lei justa, se não há um senso de justiça que embase tal lei. A lei por si mesma, vigente na comunidade, seria a única base de medida de justiça, o que significa que o que é justo para uma comunidade pode não ser para outra. Mas o fato é que há um critério ou princípio de justiça natural, que é universal, em todos os tempos e lugares, e que é a base para a justiça das leis em todas e quaisquer comunidades. Isso quer dizer que há algo por trás das leis, que é anterior a elas e que determina se os homens estão ou não agindo de forma justa quando suas ações estão submetidas às leis.

HÁ JUSTIÇA NATURAL?

O problema da justiça das leis e do governo, que no fim das contas é subjacente à questão sobre se o homem é justo ou injusto quando obedece às leis, é o problema político mais grave que os homens já tiveram de lidar na história do pensamento ocidental, pelo menos no que se refere à ideia de justiça. E eu gostaria de falar mais sobre este problema e lhes dar em detalhes as duas posições apostas sobre o tema. Vamos lá.

Há um tipo de justiça que mede a leis do Estado? Esta é a questão que abordaremos e sobre a qual há dois pontos de vista conflitantes. Justiça significa fazer o que nos é requisitado pelas leis do Estado? Ou há algum tipo de justiça natural que clama para que façamos o que é certo mesmo quando nada é mencionado a respeito nas leis do Estado, mas que é o termômetro de justiça para

o Estado em si, em suas leis e forma de governo?

Para essa questão há a resposta daqueles que, como Aristóteles e outros filósofos gregos, romanos, medievais e modernos, asseguraram que há um princípio de justiça natural, que é a própria transformação da justiça em leis e governo. Eles argumentam da seguinte forma: a razão humana nos mostra o que é certo e o que é errado, pelo simples exercício de nossas faculdades naturais de reflexão, sabemos que ações como o roubo e o assassinato são injustas e que leis somente são leis justas quando proíbem atos de natureza errônea como esses.

E eles seguem dizendo que a dignidade do homem está relacionada com a posse de certos direitos naturais inalienáveis, como os direitos mencionados na Declaração dos Direitos dos Cidadãos da Constituição dos Estados Unidos, os direitos básicos mencionados na Declaração de Independência, o direito de todos os seres humanos à busca pela felicidade, à liberdade, e, ainda, à busca de direitos importantes como liberdade de expressão e de pensamento. Aqueles que têm esse tipo de visão, levando em conta que tais direitos são inerentes ao homem devido à sua própria natureza e que fazem parte de sua dignidade enquanto ser humano, dizem que os governos são justos, assim como as leis, desde que respeitem e assegurem tais direitos, ao passo que os governos são ruins no sentido de serem injustos à medida que violam esses direitos, os quais são inalienáveis. Esta é, de fato, a linguagem da Declaração de Independência, que diz que governos justos asseguram os direitos básicos, fundamentais, naturais e inalienáveis. Sendo assim, sob este ponto de vista, as leis de um Estado são justas quando nos mandam fazer o que é certo e nos proíbem de fazer o que é errado.

Governos e constituições são justos quando asseguram e respeitam os direitos naturais que são atribuídos aos homens porque eles são seres humanos e, justamente por isso, têm uma dignidade específica.

A resposta contrária à nossa pergunta nega que exista algo como justiça natural. No caso, governos e leis determinam o que é justo ou injusto em cada sociedade, e como as leis e os governos das sociedades diferem uns dos outros, o que é justo ou injusto também difere de uma sociedade para outra. De acordo com as leis dos medos e dos persas, uma coisa poderia ser considerada justa, enquanto para os gregos outra bem diferente é o que seria considerada justa.

Esse outro ponto de vista, essa posição oposta de justiça, que nega a existência de uma justiça anterior e precedente às leis dos governos e nega o fato de toda justiça ser determinada por aquilo que é o governo ou aquilo que as leis são, é sustentado nos tempos modernos por grandes pensadores políticos, como Thomas Hobbes e Bento de Espinosa.

O PODER FAZ O DIREITO

Deixem-me ler algo sobre a visão de Hobbes e Espinosa sobre o assunto, apenas para lhes dar o gostinho do que se trata esta posição. Hobbes diz que quando os seres humanos vivem em uma condição estritamente natural, não sob uma sociedade organizada por um governo, mas em um estado puro de natureza, não há distinções entre justiça e injustiça. É como dizer: "sob tais condições tudo é justo, assim como na guerra" As noções de justo e injusto, de acordo com Hobbes, somente se aplicam às pessoas que vivem em sociedade. Hobbes diz: "Onde não há governo, nada é injusto". Portanto, a natureza de justiça, de acordo com Hobbes, consiste na manutenção e obediência das leis arquitetadas pelo Estado soberano em que se vive. A violação das leis civis, a violação das leis mundanas, pode ser chamada de injustiça, e sua observância pode ser chamada de justiça, mas nada além disso, segundo Hobbes.

Esta é a opinião de Espinosa também. De acordo com Espinosa, tudo tem, por natureza, tanto o direito quanto o poder de existir e operar. "E, portanto," ele diz, "em um sentido de estado natural", ou seja, no estado de natureza, não de sociedade, "não há nada que possa ser chamado de justo ou injusto". As coisas podem ser chamadas de justas ou injustas somente em um contexto civil em que os homens vivem em sociedade sob um governo, como é o caso nos Estados Unidos. Portanto, tanto para Hobbes quanto para Espinosa, a justiça consiste somente em obedecer às leis da terra em que se vive, e injustiça, desobedecer. Quaisquer que sejam as leis, o Estado tem o poder de aplicá-las.
Mas estas leis, aplicadas pelo Estado, não podem ser chamadas de justas ou injustas porque não há um princípio ou medida que determine o que pode ser chamado de justiça ou injustiça quando falamos das leis em si. O que quer que um governo aponte como lei será lei. E isso é o que determina o que será justo nessa sociedade. Portanto, não há como dizer que as leis são, em si, injustas.

Você pode perceber que esta segunda posição é bem típica do lema "O poder faz o direito". Neste caso, todos os direitos que as pessoas têm são dados legalmente pelo Estado, o que significa que o Estado também pode tirá-los das pessoas quando bem entender. Não há direitos naturais e inalienáveis. Todos os direitos são concedidos legalmente e podem ser retirados por meio da alteração das leis. Sob este aspecto, justiça quer dizer o mesmo que conveniência, o homem que é justo por obedecer às leis está apenas sendo conveniente porque, se não as cumprir e for pego, sofrerá as consequências. Em outras palavras, ele obedece às leis não porque elas são intrinsecamente corretas, mas sim por medo da punição. E, sendo assim, não pode haver algo como justiça internacional, justiça entre Estados. Só pode haver justiça dentro de cada Estado, sob as leis de cada país. Entre Estados, não há justiça. O direito internacional não pode ser padrão de

justiça para as relações entre Estados soberanos.

Este ponto de vista, que é o outro grande ponto de vista nesta questão fundamental sobre justiça em relação às leis, vem da Antiguidade, assim como o ponto de vista da justiça natural vem de Aristóteles. E assim sendo, eu gostaria que vocês ouvissem a expressão antiga, afinal, ela é bastante conhecida.

Vou ler para vocês apenas um trecho de A *República* de Platão, do livro de abertura, no qual o grande sofista Trasímaco fala sobre justiça:

> Eu proclamo que a justiça nada mais é do que o interesse dos mais fortes. As diferentes formas de governo fazem a lei ser democrática, aristocrática ou tirânica, dependendo dos interesses ali contidos. E essas leis, que são feitas por eles, segundo seus interesses, são a justiça com a qual eles se encarregam de seus afazeres. E aquele que transgride essas leis é punido como um fora da lei e injusto.

Percebam que as leis não são justas. São as leis que dizem o que é justo, e o homem que desobedecer a elas é tachado de injusto. "É isso o que eu quero dizer", continua Trasímaco, "quando eu digo que em todos os Estados prevalece o mesmo princípio de justiça, que é o interesse do governo. E levando em conta que o governo precisa ser aprovado para ter poder, a única conclusão razoável é que só há um princípio de justiça, que é o interesse do mais forte". E isso, em uma palavra, quer dizer que o poder faz o direito, e que o direito consiste em confirmar que onde houver poder há direito, e que devemos obedecer e nos conformar com a lei da força.

Fica claro, então, que quando se olha sob o prisma de cada uma dessas posições conflitantes sobre justiça e lei, depara-se com visões bem diferentes sobre os conflitos atuais entre democracias e poderes totalitários. Porque se tomarmos como certo o ponto de vista da justiça natural, será possível afirmar que um desses dois pontos conflitantes está certo, e o outro, errado. E que, portanto, há uma base sobre o que é certo e errado nas relações entre Estados. Mas ao se tomar o segundo ponto de vista, de que o poder faz o direito, vê-se, então, que o grande debate do Ocidente com o Oriente, vamos colocar dessa forma, de democracias contra o comunismo, ou de democracias contra o totalitarismo, é uma mera disputa de poder. A única arbitragem sobre isso se refere ao poder. Só será possível considerar quem é o certo quando tivermos um vencedor.

A questão que estamos considerando não é, de forma alguma, o único problema a respeito da *grande ideia de justiça.* Mas é, a meu ver, o problema mais importante relacionado com a justiça no campo político-filosófico. Aqui,

estamos preocupados essencialmente com a justiça das leis e do governo, além da justiça dos homens em relação à sociedade. Há outros problemas sobre justiça que não temos tempo de abordar, como, por exemplo, o problema moral básico colocado pela questão: O que é melhor? Ser injusto com os outros ou sofrer a injustiça cometida pelos outros contra si mesmo?

29. Como Pensar sobre Punição

Hoje falaremos sobre *a grande ideia* de *punição:* E no tempo que nós estivermos juntos, eu gostaria de dedicar toda a nossa atenção para o que eu considero ser o problema central com relação a esta *grande ideia*, o problema do propósito da punição.

Este é um problema perene. Existe em todas as idades, e eu acredito que exista para todos os seres humanos, tanto no que se refere à punição de criminosos da sociedade em que vivemos quanto à punição de nossos próprios filhos, seja em casa ou na escola, ou, ainda, a punição que às vezes nós mesmos nos aplicamos.

Bem, não há qualquer problema quanto ao que é a punição, de fato. Com relação a isso, praticamente todo mundo está de acordo A punição consiste em infligir dor com um propósito definido. Não é algo desprovido de significado. Há, é claro, diferentes tipos de dor, e, portanto, há uma distinção entre os tipos de punição. A principal distinção é aquela que os escritores chamam de dor dos sentidos, em oposição à dor da perda.

É o que vocês chamariam de dor física, a dor que sentimos quando apanhamos, a que nos aflige no âmbito do sofrimento da carne. Esse tipo de dor é diferente daquele que chamamos de dor moral, que nos é causada quando somos privados de alguma coisa, como, por exemplo, nossa liberdade, quando somos presos e não podemos fazer o que queremos, ainda que estejamos em uma posição de certa forma confortável porque não há dor física, apenas a privação da liberdade.

A distinção que fizemos entre punição cruel e incomum, de um lado, e uma mais humana, do outro, é o que marca a diferença entre a dor dos sentidos e a dor da perda. A prisão é uma punição muito mais humana do que ser amarrado, surrado, pendurado ou sofrer qualquer outra forma de agressão física.

Mas o problema central aqui não tem a ver com os tipos de punição e qual deles é o mais humano e qual é o mais cruel,o problema central é o problema do propósito da punição. Por que punimos? O que queremos alcançar com essa medida? O que temos em mente quando punimos? A execução da lei criminal do Estado? A administração familiar, de uma escola ou de qualquer organização que seja?

Eu acredito que cada um de vocês já enfrentou esse problema. Eu duvido que um ser humano que tenha vivido razoavelmente bastante consiga passar pela vida

sem sofrer algum tipo de punição, ou sem praticá-la, ou, ainda, sem se perguntar sobre seu propósito e seus motivos. Qualquer um de nós que já tenha discutido o problema da pena de morte ou os problemas relacionados com a liberdade condicional percebe que eles levantam a questão sobre a justificação do propósito, ou seja, o objetivo da punição.

RETRIBUIÇÃO OU PREVENÇÃO?

Deixem-me ver se consigo deixar isso claro para vocês, porque aqui estamos lidando com dois extremos. De um lado, há aqueles que dizem que a punição é uma questão de justiça simplesmente, que tem a ver com retribuição, retaliação e que punição acontece justamente porque o criminoso fez algo errado. Do outro lado, temos uma posição que eu diria ser de conveniência, em que a punição é justificada com base nos bons frutos que ela pode produzir, como, por exemplo, prevenir a recorrência da ação criminosa em questão, além de evitar mais crimes de uma forma geral.

As duas palavras-chave que mais ou menos resumem estas posições opostas em relação ao tema são *retribuição* e *prevenção.* A primeira diz que a punição é completamente justiceira, seu propósito principal tem um caráter vingativo. A segunda diz que o objetivo principal é a prevenção, seja recuperando o criminoso, seja intimidando outras pessoas de cometerem crimes semelhantes.

Bem, o que vou fazer agora é falar destas posições primeiro a retribuição, e depois a prevenção. Dito isto, eu gostaria de mostrar quais são as dificuldades de cada uma delas, e, finalmente, perguntar-lhes se elas podem ser de alguma forma combinadas e conciliadas. E enquanto fazemos isso, gostaria de saber se vocês conseguem dizer qual delas é a mais eficaz ou se o melhor a se fazer é, de fato, combiná-las de algum modo.

Deixem-me começar com a retribuição, aquela que diz que o único propósito da punição é retaliar o criminoso por causa de seu crime. Esta posição diz que a punição simplesmente conserta um erro, que a justiça requer que o criminoso esteja errado, seja punido com um castigo proporcional à gravidade de seu erro. A beleza desta posição está no fato de que, ao punir em proporção à seriedade do crime, a balança da justiça volta a estar equilibrada.

Vocês todos sabem, eu tenho certeza, do quão velha é esta visão de punição. Ela vem do Antigo Testamento, no qual encontramos nas Leis Mosaicas a famosa Lei do Talião. Tenho certeza de que vocês a conhecem: "... darás vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe". Porém, vocês devem se lembrar do que Jesus Cristo disse nos Evangelhos: "Ouvistes que foi dito: *Olho por olho,*

dente por dente. Mas digo-vos que não resistais ao mal, mas a tudo o que te ferir na tua face direita, oferece também a outra face". Isso não significa que a punição deixa de existir. Afinal, no Novo Testamento, São Paulo nos ordena o seguinte: "... vingar-se não", ele diz, "... pois está escrito a vingança é minha',... diz o seu Senhor". E o governante de tudo é, segundo São Paulo, o ministro de Deus, que empunha a espada justiceira contra aquelas que praticam o mal.

Essa visão da punição justiceira (retribuição) não é encontrada apenas na Bíblia. Há uma série de tragédias e uma grande peça de Esquilo, da Grécia antiga, que falam sobre o assassinato como forma de vingar o assassinato de outro. Ali, encontramos estas linhas extraordinárias. Esquilo diz: "A Justiça afirma, permitiu sua dívida, que em sangue mergulhou sua espada, bem fundo a espada ela deve sentir". Ou seja, quem quer que pegue em uma *espada, perecerá* pela espada.

Este ponto de vista enfatiza que é imoral punir por qualquer outro motivo, que é intrinsecamente imoral punir com o intuito de recuperar o criminoso ou intimidar outras pessoas para que não cometam crimes, ou seja, nada além da retaliação justifica a punição.

Deixem-me ler para vocês dois textos clássicos sobre esta teoria de punição. Eles são de autoria de dois grandes filósofos alemães, Immanuel Kant e Georg Friedrich Hegel. A primeira passagem é de Kant. Ele diz:

> A punição jurídica não pode jamais ser vista meramente como um meio de promover algo de natureza boa, seja com relação ao próprio criminoso ou à sociedade civil como um todo, mas deve, em todos os casos, ser imposta somente porque o indivíduo que infringiu a lei cometeu um crime. (...) A lei penal é um imperativo categórico.

Ele fala sobre o sentido estrito do dever. Você deve fazer tal coisa porque é o certo a se fazer. E ai daquele que se arrasta pelos enrolamentos do utilitarismo, de descobrir vantagens que podem dispensá-lo da punição justa ou mesmo de sua medida devida.

Se olharmos os escritos de Hegel, encontraremos uma declaração semelhante a esse ponto de vista:

> O crime é um mal, mas a punição não é um mal. A punição é boa porque conserta algo que está errado. Considerar a punição em si como uma coisa má é a pressuposição fundamental daqueles que a consideram preventiva, intimidadora e reformadora. O que é considerado como algo que surgirá de bom é, nestas teorias, caracterizado de forma muito superficial. Mas o ponto

> em questão deve sempre ser o mal que foi feito e a correção deste mal. Se você tiver uma postura superficial com relação à punição, você estará deixando de lado o tratamento objetivo da correção de um mal. (...). Quando você se preocupa em recuperar um criminoso, fazendo dele uma pessoa melhor, ou intimidando outros para não cometerem o mesmo erro, você não está tratando o criminoso como alguém que deve ser punido por ter feito algo errado, mas como um animal que você está tentando adestrar. Não há problema algum em punir um animal dessa forma, mas os homens merecem ser punidos estritamente por uma questão de justiça.

Eu acho que estes dois textos que eu acabei de ler para vocês, um de Kant e outro de Hegel, mostram a visão extremista de que a punição não faz sentido a não ser que seja com o intuito de retaliação. Um mal foi causado, e é necessário justiça por meio da punição. E nada mais deve ser levado em consideração.

No outro extremo, temos a teoria que diz que o sentido da punição é a prevenção, seja através da recuperação, da correção, da melhoria do malfeitor, ou pela intimidação de potenciais malfeitores. Esta ênfase na recuperação ou intimidação como a principal razão ou justificativa para a punição leva as pessoas ao extremo de dizer que ninguém deve ser punido simplesmente porque fez algo errado. A malfeitoria em si não é razão para punir.

Isso é bem difícil de entender, mas talvez seja possível com a seguinte comparação. Se um homem danifica a propriedade de outro homem, este, então, recorre à lei e recebe uma compensação, ele ganha o caso, recebe um tipo de compensação ou restituição. No Antigo Testamento está escrito que se você roubar o porco de um homem, você deve devolver-lhe o porco. Se você derrubar suas cercas, terá que recolocar as cercas no lugar. Se um homem viola um contrato que prejudica seus negócios, o culpado deve, de acordo com a lei, compensá-lo financeiramente.

A questão é que embora esse tipo de balanço e retificação aconteça em casos civis, devido a compensações e retificações judiciais, a visão utilitarista de punição diz que a punição não funciona dessa forma. Se alguém é assassinado, você não compensa a família da pessoa que foi morta matando o assassino. Assim como o Estado não é compensado com a punição de alguém quando este alguém pratica um crime contra ele. Sendo assim, aqueles que sustentam essa posição dizem que a punição de um malfeitor não requer justiça.

Oliver Wendell Holmes, que sustentou esta posição extremista, disse que a retaliação não era, sob hipótese alguma, uma expressão de justiça, era meramente vingança, era retaliação vingativa. Deixem-me ler para vocês o trecho do livro *The Common Law* em que ele fala sobre o assunto. Holmes diz:

> Eu creio que se fizermos uma autoinspeção chegaremos à conclusão de que este sentimento de punição justa é absoluto e incondicional somente quando aplicado aos nossos vizinhos. Não me parece que alguém que chegue à conclusão de que errou e que não deve repetir o erro sinta a menor necessidade da existência de algo, que não sua consciência, que o faça sofrer por causa de seu erro. Porém, quando há uma terceira pessoa na história, ele, como filósofo, pode admitir a necessidade de autoflagelação como forma de intimidar os outros. Mas quando nossos vizinhos estão errados, então temos a sensação de que eles merecem sofrer as consequências, tenham eles se arrependido ou não.

Para Holmes, trata-se de "um sentimento de vingança disfarçado".

De acordo com esse ponto de vista, em que a punição tem o dever de recuperar o criminoso, melhorar seu caráter, além de intimidar outros para que não cometam os mesmos crimes, a punição deve se aplicar ao criminoso, não ao crime em si. Não deve haver um esforço para deixar equivalentes a severidade da punição e a gravidade do crime, deve, sim, haver um molde da punição para que ela sirva da melhor maneira possível para transformar o criminoso em um homem melhor. Vocês devem se lembrar da opereta O *Mikado*, de Sullivan e Gilbert, quando canta: "Meu objeto tão sublime eu devo conquistar em tempo, para deixar a punição se moldar ao crime, a punição se moldar ao crime". No entanto, de acordo com tal visão, estamos considerando agora que a punição não deve se moldar ao crime, mas ao criminoso.

Bem, eu acabo de ler mais um trecho de um texto clássico que afirma que a retaliação é o objetivo final da punição. Deixem-me ler agora um ótimo texto da visão utilitarista de punição em prol da prevenção. Ele faz parte de Os *Diálogos de Platão*-. "Ninguém pune um malfeitor por ele ter feito algo errado" o oposto de Kant e Hegel. "Ninguém pune um malfeitor por ele ter feito algo errado. Somente a fúria irracional da besta age dessa maneira. Aquele que quer infligir punição racional não retalia", diz Platão, "levando em conta um passado que não pode ser alterado. Ele deve se importar apenas com o futuro, e seu desejo é que aquele que errou e foi punido, assim como aqueles que o viram ser punido, se sintam intimidados se quiserem praticar o mal. A punição tem por intenção a prevenção". Este é Platão.

Deixem-me ler uma declaração similar de muitos séculos depois, do filósofo inglês Thomas Hobbes, para que vocês entendam de fato essa teoria de que a punição tem um compromisso não com o passado, mas com o futuro e a recuperação do criminoso, além da intimidação para que outras pessoas não

cometam o mesmo crime. Hobbes diz:

> O principal objetivo da punição através da recuperação e intimidação é manter a paz pública. Na punição, nós não olhamos para o mal que foi feito no passado, mas somente para a grandeza da bondade que queremos alcançar. Dessa maneira, estamos proibidos de infligir punição com qualquer outro objetivo que não seja a correção do criminoso, ou para servir como uma direção para outras pessoas. Qualquer coisa fora desses parâmetros é um ato de hostilidade.

E então, mais tarde, Rousseau diz que o político sábio é aquele que sabe como prevenir crimes através da punição. E que a coisa mais importante é a recuperação do criminoso. "Não há um criminoso sequer", de acordo com Rousseau, "que não possa tornar-se bom. O Estado não tem o direito de sentenciar alguém à morte, mesmo que seja para servir de exemplo, quem quer que seja". Bem, esta é, na verdade, a posição extrema contrária, que insiste que a punição só pode ser considerada quando servir para prevenir futuros crimes.

A ESCOLHA EM CASOS DIFÍCEIS

Agora, quero fazer-lhes aquela difícil pergunta. Qual das duas posições vocês entendem como a melhor? Deixem-me ver se consigo ajudar, dando-lhes alguns exemplos e mostrando como vocês poderiam decidir sobre um caso, tendo em mente cada uma das posições. Vamos supor que cada um de vocês, e ninguém mais, fique sabendo que um homem é culpado de assassinato, ele confessou a você, mas vamos supor também que você saiba que ele está completamente arrependido de seu crime e jamais cometeria outro crime ou faria nada de errado. Ainda assim, você o puniria? Se você tomar a posição de retribuição, você certamente o puniria. Ele é culpado e merece ser punido. Se você tomar a visão utilitarista, você não o puniria, porque ele está recuperado, e como ninguém sabe de seu crime, não haveria como fazer dele um exemplo para outros.

Vamos pensar em outra situação. Vamos supor que, se você punir uma pessoa específica em público, irá dissuadir as pessoas de cometerem crimes, ainda assim, você sabe que essa tal pessoa não é culpada de crime algum. Ela é inocente, mas você tem a chance de fazer dela um exemplo para intimidar as outras pessoas. Você a puniria? Se tomar a posição da retribuição, você dirá: "De jeito nenhum. Ela não tem culpa de nada, e por isso não merece ser punida". Mas se sua posição for a utilitarista, você dirá: "Levando em conta que o propósito final da punição é a prevenção de crimes, não faz diferença a pessoa ser culpada

ou não. Se eu a punir, alcançaremos o bom objetivo de intimidar as outras pessoas".

Ou, ainda, tomem este outro exemplo. Você puniria severamente um homem, mesmo se soubesse que a punição o levaria a ser ainda mais cruel do que já era, ao invés de se arrepender, simplesmente porque a severidade da punição é proporcional à gravidade de seu crime? Se você tomar a posição de retribuição, você o puniria em proporção ao seu crime, não se importando se isso faria dele um criminoso ainda pior. Mas se você tomar a posição utilitarista, você diria: "Não, a coisa mais importante aqui é corrigir e recuperar esse homem. Eu o trataria de um modo que fizesse com que ele fosse recuperado, não me importando se devemos, para isso, tratá-lo de forma branda ou de forma severa”.

Outro exemplo, ainda. Temos dois homens, um cometeu um crime brando, e outro, um crime grave. Mas vamos supor que você saiba que se punir severamente o homem que cometeu o crime brando e punir de forma branda aquele que cometeu o crime grave, fará de ambos pessoas melhores. Você agiria assim? Se tomar a visão utilitarista, você agiria, porque seu objetivo é fazer com o que a punição se ajuste ao criminoso, não ao crime. Mas se tomar a posição de retribuição, você não agiria de tal forma. Você trataria o homem que cometeu o crime brando de forma branda, e o homem que cometeu o crime grave de forma severa.

Isso indica as opções que você tem. Nesse contexto, deixem-me perguntar novamente. Que posição vocês tomariam a posição extremista da retribuição ou a posição extremista do utilitarismo?

ENCONTRANDO O MEIO-TERMO

Bem, vocês podem me dizer: "Eu preciso escolher uma destas duas posições extremistas?". Vocês podem responder a tal indagação da seguinte forma: "Por que eu deveria escolher um extremo ou outro? Não existe uma forma de combinar as duas posições, de conciliá-las com as verdades que cada uma delas guarda? Não há um meio-termo que evite o que parece ser o problema em cada um desses extremos?".

Eu acho que posso lhes mostrar que há, de fato, um meio-termo. Afinal, alguns dos maiores pensadores e escritores do tema parecem ter combinado algumas das características da posição utilitarista com a posição de retribuição. Por exemplo, Platão parece combinar ambas as posições. Ele diz: "O propósito da punição é duplo. Aquele que for punido deve ou melhorar como pessoa e ser recompensado por isso, ou ser feito de exemplo para que os outros o vejam sofrer e, temendo que o mesmo lhes aconteça, se transformem em pessoas melhores". Ao dizer isso,

ele está enfatizando a prevenção, a recuperação do criminoso, além da intimidação de potenciais criminosos. Contudo, ele segue dizendo: "Mas a lei deve procurar impor uma medida justa de punição, uma punição que seja, de fato, merecida". Bem, estas palavras, "medida justa de punição" e "punição que seja, de fato, merecida" indicam que Platão também está dizendo que para ser punido um homem deve ser, de fato, culpado, e a punição deve, de alguma forma, estar relacionada com sua culpa.

Vejamos, ainda, outro grande pensador, São Tomás de Aquino, que, em sua *Suma Teológica,* fala sobre punição, tanto a divina quanto a humana. Nós encontramos aqui tudo de alguma forma combinado. São Tomás diz que a retribuição ou a justa retribuição não é a única razão para se punir. "Às vezes, a punição é boa para aqueles que são punidos e, às vezes, boa para aqueles que, por causa dela, se sentem intimidados para fazer algo errado." Mas notem o que São Tomás está dizendo. "Além da retribuição", ele diz, "alguém pode ser punido para que seja recuperado ou prevenir que outros façam algo de errado". Ou seja, parece que ele está dizendo que há três razões para punir: retribuição ou retaliação, reforma e intimidação.

Se lermos São Tomás com cuidado, veremos que ele não acredita que estas três coisas sejam equivalentes e coordenadas, porque na passagem em que ele fala do assunto desta vez eu não lerei nada para vocês ele diz que a retribuição não é apenas a primeira, mas é também a condição mais importante e indispensável para a punição. Então, levando essa premissa em conta, pode-se tentar prevenir crimes recuperando os criminosos e intimidando outros de cometerem crimes , como propósitos secundários da punição.

Se eu tentasse explicar a vocês como estas duas posições podem ser conciliadas, em princípio eu diria algo assim: por um lado, a verdade na posição de retribuição é que somente os culpados devem ser punidos. Nenhum inocente deve ser punido. É por isso que vocês e eu refutamos a ideia de usar homens como reféns, matando-os e fazendo deles exemplos para que outros não venham a fazer certas coisas. Eles são inocentes e não devem ser punidos em hipótese alguma. Somente os culpados devem ser punidos. Mas aqui incluímos algo sobre o qual a posição de retribuição nada diz: ainda que todos os culpados devam ser punidos, nós não devemos tentar fazer com que a proporção da punição seja equivalente à sua culpa, mas fazer com que a punição seja ajustada ao criminoso, e não ao crime em si.

Bem, quanto à posição utilitarista, o que é a verdade que queremos preservar? É a de que a culpa, apesar de ser uma condição para a punição, não é a justificativa da punição ou o seu propósito. Ainda que não devamos punir ninguém que não seja culpado, quando uma punição ocorrer, nosso objetivo não é

a mera retaliação, nosso objetivo é recuperar o criminoso e prevenir que outros cometam crimes.

Essas duas coisas são consistentes? Podemos colocar essas duas posições juntas de um jeito que seja possível punir de forma consistente e coerente? Eu não tenho certeza se tenho a resposta para esta pergunta. Parece-me difícil pensar sobre isso e eu convido vocês a pensarem por si mesmos. Frequentemente, parece-se muito difícil punir alguém consistentemente, porque, às vezes, quando tentamos punir alguém no contexto de retribuição, acabamos atrapalhando todo o processo de punição. Nós impedimos uma punição efetiva no que se refere a deter criminosos ou reformá-los. E, às vezes, quando punimos de forma branda com a intenção de recuperar um criminoso em particular, nós estamos, de certa forma, encorajando outras pessoas a cometerem crimes.

É extremamente difícil, acredito eu, punir com estes três objetivos em mente: retaliação para com a pessoa culpada, recuperação de seu caráter e intimidação de terceiros. Ainda assim, de alguma forma, em nosso sistema legal, de um modo geral, é verdade que, em nossas casas, quando nós punimos nossos filhos, estamos combinando essas três características. Nós não punimos pessoas inocentes, nós os punimos somente porque eles são culpados. De certa forma, relacionamos a severidade da punição com a gravidade do ato e, ainda assim, tentamos recuperar aquele que errou enquanto tentamos impedir que mais coisas erradas sejam feitas.

30. Como Pensar sobre Linguagem

Hoje lidaremos com a *grande ideia* da *linguagem*. O significado especial de linguagem, a importância dela como ideia, reside no fato da que ela se relaciona com todas as outras *grandes ideias* de um modo particular, uma vez que ideias e pensamentos são expressos por pessoas através de palavras, fala e linguagem. O que as pessoas têm pensado sobre a linguagem, seus usos e limitações tem afetado o pensamento sobre muitas outras coisas.

Tenho certeza de que a maioria de vocês conhece a palavra *semântica*. Recentemente, a ciência da semântica e a arte que a envolve ganharam espaço e popularidade. Escutamos pessoas dizerem, durante uma conversa na qual um dos interlocutores comenta sobre a dificuldade em achar a palavra certa: "Oh, agora você se envolveu na semântica. Esse é apenas um problema semântico". Muitas pessoas, acho, supõem, por causa da recente voga da semântica, que o interesse e a preocupação com a linguagem seja algo muito moderno ou até contemporâneo.

Existe um grande interesse contemporâneo na linguagem, mas essa preocupação com ela enquanto veículo para a expressão do pensamento, para a comunicação de ideias e emoções é perene. Já havia existido em todas as épocas e em todos os séculos, foi proeminente na Antiguidade tanto quanto nos tempos modernos.

Se lermos os diálogos de Platão, por exemplo, descobriremos que Sócrates e as pessoas com quem ele conversava demonstravam grande interesse em quão escorregadias e perigosas são as palavras para que nos expressemos com clareza. Peguemos outro exemplo no mundo antigo, os trabalhos de Aristóteles. Veremos que ele estava continuamente comentando sobre os cinco sentidos de palavras como "justiça", "governo", "substância" ou "liberdade". Na verdade, um de seus livros, *Metafísica,* não é nada além de um comentário sobre as vinte e seis palavras básicas, uma tentativa de clarear seus significados e distinguir seus sentidos coisas tão importantes que Aristóteles considerava a própria linguagem como um instrumento de pensamento.

O mesmo se aplica à Idade Média. Lá, uma elaborada gramática foi desenvolvida, e teorias de signos, determinações sobre o uso das palavras foram criados para acabar com entendimentos errôneos e esclarecer a intenção de todo e qualquer discurso. E, novamente, nos tempos modernos, filósofos como Hobbes e Locke incluíram em seus trabalhos capítulos sobre o uso e abuso de palavras, sobre como a linguagem deveria ser usada para ser eficaz e quais erros crassos

deveriam ser evitados.

Há uma importante diferença na atitude perante a linguagem entre os modernos e os antigos. Os antigos, quando havia falha no uso da linguagem, consideravam o homem como culpado, como se tivéssemos algumas fraquezas morais. Também, de outro lado, era nossa virtude se usássemos bem a linguagem para servir aos nossos propósitos.

A LINGUAGEM É PARTICULARMENTE HUMANA

A atitude moderna perante a linguagem é diferente. Ela olha a linguagem como se esta fosse uma coisa exterior, como se fosse um inimigo. Figuras de linguagem, tais como tirania das palavras, linguagem como fonte de decepção, linguagem como barreira à comunicação, foram cunhadas e depositam na linguagem a culpa do erro no uso. Os modernos têm em mente o ideal de uma linguagem perfeita, a construção de uma linguagem diferente daquela que usamos de modo ordinário, da qual se pudesse extrair toda dificuldade e que pudesse ser perfeitamente lúcida e um meio claro de comunicação. Coisa que os antigos jamais quiseram.

Há um ponto com o qual muitos concordavam até recentemente, no qual o discurso ou linguagem seria uma coisa particularmente humana. O discurso, de algum modo, é uma das características que distinguem o homem. Nos últimos cinquenta anos, começou a existir alguma discórdia em relação a este ponto. Biólogos alegaram ter encontrado comunicação entre outros animas e insetos. Os estudantes dos primatas clamaram também ter descoberto na linguagem dos chimpanzés um vocabulário de mais de 125 palavras. Então, agora, pensa-se que a comunicação ou a linguagem não é uma propriedade especialmente pertencente ao homem, mas algo que é comum a outros animais.

Acho que isso é errado. Ainda acho que a linguagem é uma característica humana apenas, uma propriedade somente nossa. A razão para tal crença é que a comunicação não é a mesma coisa que linguagem ou discurso. Quando um animal se comunica com outro, isso se opera através de um choro emocional, uma expressão das emoções da mesma forma que o homem expressa sua fúria ou paixão. Mas esse tipo de comunicação de um animal com outro não é fala, não é discurso. A fala não começa até que o pensamento seja comunicado. E isso se dá através de palavras que funcionam como partes de uma fala, que se agrupam de uma certa forma para estruturar uma frase.

Para mim, quando um animal proferir, pela primeira vez, uma frase com uma estrutura sintática em que as palavras funcionem como partes de um discurso, aí sim eu estarei disposto a admitir que estou errado. Até lá, acho que devemos apenas dizer que outros animais possuem meios de comunicação, mas não

empregam a fala ou a linguagem.

Esse último fato nos conduz para o problema que gostaria de discutir com todos vocês: a natureza ou a naturalidade na fala humana.

NÃO EXISTE UMA LINGUAGEM NATURAL ÚNICA

Eu disse há pouco que a linguagem era uma característica distintiva da natureza humana, que era natural do homem usar palavras na forma de discurso para comunicar ideias e emoções. Mas, apesar desse sentido, apesar de a linguagem ser natural ao homem, também é verdade que entre os seres humanos não existe uma linguagem natural.

Deixem-me explicar este ponto. Peguemos o choro dos outros animais, a expressão instintiva da emoção no caso dos chimpanzés ou os sons emitidos por insetos com o bater das asas, tal como os biólogos dizem que eles se comunicam. Veremos, portanto, que estes são meios de comunicação naturais a cada espécie. Isto é, todos os animais de determinada espécie terão os mesmos meios de comunicação. Mas, apesar de a linguagem ser natural dos homens, encontramos nos seres humanos uma pluralidade imensa nas formas de linguagem. As tribos humanas e as raças de diferentes nacionalidades apresentam diferentes formas de linguagem. Todas elas são modos convencionais de fala, linguagens que os homens criaram, da mesma forma como construíram diferentes tipos de casas, indumentárias e processos de controle do ambiente que os circunda.

Ao mesmo tempo que existe uma vasta pluralidade de linguagens convencionais entre as raças e nacionalidades, também há outro fato de grande significado que possui uma tendência oposta. No geral, poderíamos supor que tudo que pode ser dito pelos homens em suas linguagens convencionais (como o francês, o inglês, o russo, o hotentote, o zulu ou o esquimó), pode ser traduzido para outras linguagens convencionais humanas.

Os antropólogos que viajam até várias tribos e raças espalhadas pelo mundo, de alguma forma aprendem a comunicar seus pensamentos na língua nativa, traduzindo diretamente do francês, inglês, italiano, etc. E quaisquer das línguas europeias são passíveis de tradução uma para a outra. O fato de cada uma das linguagens convencionais, como o inglês e o francês, poder ser traduzida em outras parece mostrar que deve haver algo em comum entre elas,e isso sugere que pode ser possível, um dia, a construção de uma língua universal e comum a todos os homens.

Suponhamos que vocês me perguntassem como seria uma linguagem humana natural. Tenho dito que tal coisa não existe, que no momento ainda não fomos capazes de construí-la. Mas digamos que isso me fosse perguntado-, "Como seria

uma linguagem natural humana? O que se quer dizer com isso?".

A única forma de responder a essas questões é lembrá-los de uma passagem bíblica que acho que a maioria aqui conhece. É, de fato, um trecho extraordinário: a história da Torre de Babel. É sabido que o significado da palavra "babel" é exatamente a confusão de línguas. Mas deixem-me ler a exata passagem à qual me referia. As pessoas daquele tempo disseram umas para as outras:

> Venham, façamos a cidade e a torre, o topo do qual se pode chegar ao céu, e tornemos famosos nossos nomes, antes de sermos espalhados por todas as terras. E o Senhor, o Senhor Deus, desceu dos céus para ver a cidade e a torre, as quais os filhos de Adão construíam. E Deus disse: "Vislumbrem, é um só povo, e todos possuem uma língua, é um povo, e eles começaram a fazer isso: tampouco abandonarão seu projeto até que o completem. Vinde, portanto, desçamos, e confundamos ali a fala, que não entenda um a língua do outro". E assim o Senhor dispersou-os daquele lugar em todas as terras, e cessaram de edificar a cidade. E, portanto, o seu nome foi chamado Babel, porque ali a língua de toda a Terra foi confundida, e dali o Senhor a espalhou sobre a face de todos os países.

O que entendo dessa história é que antes de Deus confundir a fala humana, nesse momento da história, todos os seres humanos falavam uma só língua, como se houvesse uma linguagem natural. E somente depois do momento em que Deus confundiu a linguagem é que nos tornamos separados uns dos outros através de várias línguas, sem conseguirmos nos entender até que fôssemos capazes de traduzir.

Ainda podem pairar dúvidas sobre o que quis dizer com uma "linguagem natural comum", o tipo que existia antes de Deus as confundir na Torre de Babel. Lanço mão de outra passagem do Gênesis, do trecho inicial do Jardim do Éden, quando Adão ainda está lá: "E o Senhor Deus, tendo criado a partir do solo todas as bestas na Terra e todas as aves no céu, trouxe-os então para Adão para ver como ele as chamaria: por tudo aquilo que Adão chamou qualquer criatura viva, o mesmo é seu nome".

Notem esta passagem. O que ela está nos dizendo é que quando o anjo trouxe diferentes seres perante Adão, uma flor ou um animal, ele deu a eles seu nome e este ficou sendo o correto, como se estes nomes pertencessem naturalmente àquelas coisas. Nós falamos "cachorro" ou "cão". Nenhum deles é o nome correto para o animal, já que existem variáveis deste nome em outras línguas, portanto nenhum nome é superior ao outro. Mas o nome que Adão deu, de acordo com a história, era o nome natural do animal. Assim sendo, a tal linguagem natural teria

apenas um nome para cada coisa no mundo, e ele seria o correto, o próprio nome natural dela.

PALAVRAS SIGNIFICAM IDEIAS

Sabemos que, uma vez que qualquer história real da humanidade esteja em questão, exceto pela Bíblia, nunca houve de fato tal tipo de idioma, de linguagem universal. Mas a ideia dela nos levanta um problema sobre as línguas convencionas que falamos, tal como o francês e o italiano. O problema é: Como nessas linguagens convencionais nomes como "cachorro" ou "cão" recebem seus significados? Eles são apenas sons. E as marcas que deixamos no papel, a que chamamos de palavras, são apenas rabiscos físicos. Como essas coisas aparentemente sem sentido conseguem ter sentido? Este é um dos problemas que devemos encarar quando consideramos uma linguagem convencional pura na qual construímos os sons e marcas que constituirão a linguagem.

O segundo problema é aquele sobre a ambiguidade das palavras que usamos, o fato de que essas palavras inventadas logo ganham muitos significados. E o fato de que elas possuem uma variedade de diferentes sentidos tende a nos confundir e nos dificultar o uso da linguagem, muitas vezes nos traindo completamente.

Gostaria de lidar com esse problema agora. Isto é: como as palavras ganham significado antes para depois lidarem com o problema da ambiguidade. Como as palavras recebem significado? De onde? Sons ou traços aleatórios que são emitidos ou rabiscados em papel não são palavras. Um som ou um traço significativo, sim. E o problema é como, na origem da linguagem, esses símbolos e sons insignificantes se transformaram em palavras e ganharam sentido?

Para estabelecermos a origem da linguagem, deparamo-nos com um problema sem solução: a história da invenção dos diferentes sons ou marcas que constituem nossa linguagem convencional de hoje. Mas o problema de como esses sons e marcas, que não sabemos de onde vieram, ganharam significado, isso sim é solucionável. Deixem-me ler alguns trechos de um *grande livro* que trata desta questão de os sons e marcas começarem a funcionar como palavras.

O primeiro texto, em alguns aspectos um dos mais avassaladores, é de Aristóteles. Diz ele: "Palavras faladas são símbolos da experiência mental, das nossas ideias, imagens ou sentimentos. E palavras escritas são símbolos das palavras faladas". E ele continua: "Assim como todos os homens não têm o mesmo tipo de escrita", eles não escrevem todos em francês ou inglês, "também não emitem os mesmos sons falados, mas as experiências mentais", isto é, nossas ideias, imagens e sentimentos, "as quais, diretamente simbolizadas pelos sons, são as mesmas para todos os homens, como são as coisas das nossas experiências

mentais". O que Aristóteles quer dizer é que nossas imagens ou ideias simbolizam diretamente as coisas das quais elas são ideias, e é através delas que nossos sons e marcas se transformam em palavras e ganham significado.

John Locke continua com essa análise, dizendo que palavras começaram a ser usadas pelos homens como signos de suas ideias, não por meio de conexão natural alguma entre sons articulados específicos e certas noções pois assim existiria uma língua só entre todos os homens, mas por uma imposição voluntária por meio da qual uma palavra foi criada, de forma arbitrária, como a marca de uma ideia.

Tomás de Aquino resume o que Locke e Aristóteles disseram quando afirma que palavras são signos de ideias e ideias, por causa de suas similitudes, porque são imagens das coisas, são os signos das coisas, e, portanto, é evidente que palavras funcionam na significação das coisas através de ideias ou imagens na mente. Em outras palavras, é através do conteúdo mental, de nossas ideias e imagens que as palavras começam a significar as coisas do mundo. Em outra passagem, Tomás de Aquino diz que nós podemos nomear qualquer coisa, mas precisamos compreendê-la.

Como é que a palavra "cão" significa aquele animal? De acordo com essa teoria, apenas através da ideia ou da imagem de um cachorro que temos em nossa mente. Isso é, a palavra e o som que usamos representam a ideia do cachorro, e isso porque a ideia do cachorro significa o animal em questão. A palavra não significa diretamente a coisa. A palavra não pode receber significado da coisa nem apontar para ela exceto através desse circuito. A palavra que usamos, o som ou marca que inventamos, devem ser ligados a uma ideia que temos, e essa ideia — por ser a imagem natural da coisa — significa a ideia, e a palavra recebe seu significado através dela.

Isso é extremamente importante para compreendermos a diferença entre palavra física e palavra mental. A palavra em si ou a marca dessa palavra é uma palavra física. É uma marca física em um papel ou um som físico que ecoa. Mas minha ideia é uma palavra mental. E a diferença entre a palavra mental e a palavra física é que a palavra mental é um significado, enquanto a palavra física recebe seu significado a partir da sua ligação com a palavra mental.

Em outras palavras, se não existissem palavras mentais, se não tivéssemos ideias, também não existiriam significados e, portanto, nem linguagem. A base para a capacidade de tradução de uma linguagem convencional para outra reside no fato de que todas elas expressam o mesmo amálgama de ideias e imagens que os homens possuem do mundo em que vivem. É esse fato que torna possível a tradução. Mas deixem-me repetir: a coisa mais importante aqui é o fato de que nós temos ideias e imagens em nossas mentes, e são esses significados que estão

ligados às palavras e dão sentido a elas.

A AMBIGUIDADE DA LINGUAGEM

No tempo que resta, eu gostaria de lidar brevemente com outro problema associado à linguagem: é a questão da ambiguidade, que surge do fato de que frequentemente temos muitos significados para uma única palavra, e também do fato de que temos muitas palavras para expressar uma única ideia o que cria o problema da comunicação.

Pense no que o termo comunicação significa. Comunicação tem ligação com unidade, comunidade. Envolve duas mentes compartilhando a mesma ideia. Não é suficiente que usem uma mesma palavra, porque se duas pessoas usam a mesma palavra, uma atribuindo um significado, e outra, um significado bem diferente, não estão se comunicando. Só estão se comunicando se ambas utilizarem a mesma palavra para expressar a mesma ideia, emoção, pensamento ou intenção. Só dessa forma há duas mentes se unindo, chegando a um acordo, compartilhando experiências de cunho mental ou emocional.

Um dos problemas que as pessoas sempre tiveram de enfrentar é como superar essa dificuldade sobre nossas línguas convencionais. Às vezes, pensam que esse problema seria resolvido se pudéssemos inventar uma língua ideal, na qual cada palavra só teria um significado. Mas não acho que isso resolveria o problema, porque, então, teríamos de encontrar outras palavras para expressar a relação, a conexão dos diversos significados. Por exemplo, quando usamos a palavra "liberdade", normalmente a utilizamos em diversos sentidos, mas todos eles se conectam. E a conexão desses sentidos é parte da significação da palavra "liberdade". Se tivéssemos uma palavra diferente para cada significado que "liberdade" tem, não poderíamos expressar nosso sentido de conexão entre esses significados diferentes.

Acho que a única solução para a ambiguidade das palavras como uma barreira à comunicação ou uma dificuldade para o discurso humano — não seria inventar uma língua perfeita, mas usar a linguagem que temos, as palavras que temos, para esclarecer os significados das nossas palavras. Temos de usar o discurso para torná-lo mais perfeito, ou mais utilizável, ou efetivo. É um árduo trabalho, ao qual devemos nos debruçar continuamente. E só trabalhando nisso poderemos unir nossas mentes por intermédio da linguagem.

31. Como Pensar sobre Trabalho

As questões mais óbvias que podem surgir ao abordarmos a *grande ideia* do *trabalho*, ou da *obra humana*, seriam discussões com relação ao trabalho *versus* capital, ou a organização de sindicatos de trabalho, ou a divisão do trabalho, ou a teoria do valor do trabalho, ou trabalho como direito à propriedade. Todos esses aspectos são importantes à ideia do trabalho de outro ponto de vista. Nós vamos nos preocupar com *a natureza e a necessidade do trabalho na vida humana*. Estamos interessados na relação do trabalho com outros tipos de atividades. Acima de tudo, queremos compreender a variedade de diferentes tipos de trabalho e discutir essa variedade em relação ao grande e central problema que é a dignidade fundamental de qualquer trabalho humano.

TRÊS IDADES DO HOMEM

Começo com a questão sobre as fases da vida humana. O que essa questão quer dizer? O que significa perguntar quais são as fases da vida humana? Em primeiro lugar, vamos considerar por um momento o que queremos dizer com vida humana. Geralmente, alguém se refere ao período de tempo no qual há um ritmo regular de atividades, um padrão claro de desenvolvimento. E quando alguém vê a vida humana dessa forma é impossível não se lembrar das sete idades do homem de Shakespeare. Bem, sete é muita coisa para mim nesta tarde. Eu gostaria de lidar com três idades do homem, três grandes períodos da vida humana: infância de um lado, senilidade ou velhice de outro, e, entre elas, um longo período que eu simplesmente chamarei de maturidade, sem distinguir entre juventude e meia-idade.

Desses três períodos, apenas um é o período de trabalho humano. Nós não esperamos que crianças trabalhem, nós não esperamos que anciões trabalhem depois de terem trabalhado pela maior parte de suas vidas, e a parte do meio, o longo período intermediário da vida humana, eu quero chamar de período de trabalho. É esperado que homens e mulheres trabalhem durante esse período de suas vidas.

Como nós usamos o nosso tempo, como nós devemos usar o nosso tempo durante esse longo período de trabalho em nossas vidas? A essa questão o cidadão norte-americano comum do século XX possui uma resposta quase padrão. Ele diz: Pegue um dia de vinte e quatro horas, e então divida em três

pedaços iguais, o norte-americano médio diz: "Eu dedico oito horas para o sono, oito horas para o trabalho, e eu tenho oito horas, aproximadamente, dia após dia, reservadas para o tempo livre". E a palavra "livre", aqui aplicada ao último terço do tempo, significa tempo livre do sono e do trabalho. É o tempo desocupado.

Se, ao dar esta resposta, o norte-americano médio fosse perguntado "Como você preenche seu tempo livre?" ou "O que você faz com o seu tempo livre?", ele diria: "Eu jogo, eu me divirto, eu me permito alguma recreação, ou eu utilizo o tempo para atividades prazerosas, ou eu o utilizo para descansar". E o norte-americano médio, hoje, usaria essas três palavras, diversão, lazer e descanso, como se elas quisessem dizer a mesma coisa, como preenchimento do tempo livre.

Eu quero comentar essa resposta padrão. Há duas coisas que eu quero dizer sobre a resposta que o norte-americano médio dá a essa questão. Em primeiro lugar, quero que você entenda, é muito importante para todos nós compreendermos que essa resposta é uma resposta que pertence a uma sociedade industrial, democrática. Ela nunca foi dada por seres humanos antes.

Para tornar esse ponto claro, deixe-me comparar a vida de um norte-americano médio na democracia industrial dos Estados Unidos de hoje com as sociedades aristocráticas, pré-industriais do passado ou aquelas sociedades feudais da Europa ou da Antiguidade, da Grécia e de Roma. Em todas essas sociedades aristocráticas e pré-industriais do passado, em primeiro lugar, os homens eram divididos em duas classes. Eles eram ou escravos ou artesãos, pertenciam à classe trabalhadora, ou eles eram homens livres, pertenciam à classe ociosa. E, é claro, a classe trabalhadora era numerosa, e a classe ociosa era pequena.

Cada uma dessas duas classes de homens tinha uma vida dividida em duas partes, não em três partes. O norte-americano médio de hoje tem uma vida dividida em três: sono, trabalho e tempo livre. Mas os escravos de todas as sociedades do passado pré-industrial tinham apenas duas partes. Eles trabalhavam e eles dormiam. Trabalho e sono ocupavam seu tempo quase em partes iguais. E há apenas um pequeno resto que eu coloco em dúvida, apenas um pouco de tempo, que sobra de uma semana inteira de doze ou quatorze horas de trabalho e doze horas de sono, para superar essa fadiga exaustiva. Talvez houvesse um dia de folga de vez em quando ou uma hora de descanso, eventualmente. Vamos manter isso em aberto. Em geral, os escravos da classe trabalhadora de todas as sociedades pré-industriais do passado tinham uma vida dividida em dois: metade trabalho, metade sono.

Nessas mesmas sociedades, havia outra classe de homens, os homens livres, a classe que chamaremos de classe ociosa. E eles também tinham uma vida

dividida em dois. Eles dormiam, e não precisavam dormir muito porque não trabalhavam. Eles dormiam um pouco e o resto do tempo era tempo livre. Eles tinham uma vida dividida em dois. Eles não trabalhavam. Eles eram, graças a uma riqueza acumulada ou ao trabalho dos escravos ou outros, livres do trabalho. Suas vidas se dividiam em duas partes, mas não partes iguais: um terço de sono e dois terços de tempo livre.

Mas isso não conta a história inteira. Porque eu preciso adicionar mais uma coisa. Eu preciso dizer que, nessa classe ociosa, havia dois tipos de homens. Havia os cidadãos úteis, os homens que, apesar de estarem livres do trabalho, ocupavam bem o seu tempo com atividades que contribuíam ao bem-estar humano e com atividades que os tornavam melhores e mais nobres. Estes homens eram virtuosos. Mas, na mesma classe de homens livres e ociosos, havia em todas as sociedades do passado os homens que nós chamaríamos de dispendiosos, de *playboys*, de pródigos, que passavam seu tempo livre se divertindo, na maioria das vezes de forma degradante.

Na verdade, o significado da palavra preguiça, o pecado cardinal ou o vício da *preguiça*, significa esse mau uso do tempo livre, não para dormir, mas para desperdiçá-lo, matá-lo, desfazer-se dele. Na verdade, é possível dizer melhor de outra forma: crianças levam esse tipo de vida. Elas dormem e usam o tempo livre para brincar. E quando um ser humano adulto vive esse tipo de vida sono e o resto do tempo para se divertir -, ele está sendo infantil.

Assim, a vida dividida em três do cidadão norte-americano médio de hoje combina as partes que eram separadas em todas as sociedades pré-industriais do passado, de quando os escravos trabalhavam e dormiam, e os homens livres eram livres porque, além de dormir, seu tempo era livre. Então, vejam, se for possível, embora eu ainda não tenha certeza se podemos compreender completamente isso hoje, ao distinguir entre diversão, lazer e descanso, nós talvez possamos ver como uma vida humana pode ter não somente essas três partes, mas cinco partes, contendo sono, trabalho, diversão, lazer e descanso. Estas são as cinco partes possíveis da vida humana.

A DIFERENÇA ENTRE LAZER E DIVERSÃO

LLOYD LUCKMAN: Agora que nós temos as cinco partes diante de nós para considerar, eu acho que estamos prontos para responder a uma das questões que recebemos. Ela vem de Robert V. McPherson, de Paio Alto. É uma pergunta muito simples e direta. Ele diz: "Qual importância, em uma escala de valores, devemos atribuir ao trabalho?".

MORTIMER ADLER: Há muitas respostas a essa questão, Lloyd. Em todas as

sociedades aristocráticas e pré-industriais do passado, sr. McPherson, o trabalho era degradante. Em todas as sociedades como essas, o ideal era o homem livre, a vida ideal era a vida livre do trabalho.

Na realidade, o ideal de liberdade do trabalho, não ter trabalho a fazer, tem persistido como um ideal por toda a história humana. Deixem-me citar algumas passagens de *grandes livros* que tocam diretamente nesse assunto. Lucrécio, poeta romano antigo, imaginou uma idade de ouro de abundância e riqueza, na qual os homens viveriam bem, sem nenhum tipo de trabalho. E um filósofo e economista francês moderno, Jean-Jacques Rousseau, descreve uma idade de ouro, uma época em que os produtos da terra supriam a humanidade em todas as suas necessidades. E um impulso natural mostrou aos seres humanos como usar seu tempo, então, cantar e dançar, os verdadeiros frutos do amor e do prazer, se tornaram a diversão ou mesmo a ocupação de homens e mulheres reunidos juntos sem nada mais a fazer. Novamente, Virgílio descreve duas idades dos homens, a idade de Cronos, na qual não há nenhuma necessidade de trabalhar, e a idade de Júpiter ou Jove, quando humanos não encontram descanso e são amaldiçoados com exaustão.

Na tradição cristã, a história de Adão e Eva, deixando o Jardim do Éden, é uma história da transição do paraíso perfeito — onde Adão, Eva e todos os seus descendentes poderiam ter vivido, *sem nenhum trabalho de nenhum tipo,* dos frutos das árvores para o mundo onde o anjo que expulsou Adão disse a ele: "Com o suor de teu rosto comerás teu pão (...). Com sofrimentos te nutrirás todos os dias de tua vida".

Isso é o quanto se poderia responder à pergunta do sr. McPherson, caso ela fosse feita no passado. Nos Estados Unidos de hoje, parece-me haver duas respostas possíveis. Em nossa sociedade industrial, se a terceira parte do nosso tempo é para diversão ou distração, então eu acho que a resposta seria que o trabalho é a parte mais importante da vida humana, porque nenhum adulto pode dizer que ele vive para poder se divertir.

Por outro lado, se a terceira parte livre de nossa vida dividida em três não é diversão ou distração, mas lazer, então eu diria o oposto, Lloyd e sr. McPherson. Eu diria que o trabalho está subordinado ao lazer na proporção em que compreendemos a relação do trabalho com o lazer, em que percebemos uma escala de tipos de trabalho.

Eu não acho, Lloyd, com o tempo que temos agora que eu consigo deixar tudo isso claro, hoje, sem uma explicação melhor da distinção entre lazer e diversão. Na verdade, será a parte mais importante de nossa discussão na próxima semana, muito importante mesmo, porque é minha impressão que nos Estados Unidos de hoje a noção de lazer é confundida por todos com a de diversão ou distração,

recreação. Eu vou tentar mostrar, na próxima semana, que é quase o oposto.

O SIGNIFICADO DO DESCANSO

Mas antes de fazer isso, quero falar de uma noção muito especial que eu acho que se destaca de todas as outras e com a qual nós devemos lidar rapidamente antes de colocar de lado. E essa noção, Lloyd, é a do *descanso*. E para deixar claro o que eu quero falar sobre descanso, deixem-me lembrá-los de dois textos bíblicos que eu acho que vocês conhecem muito bem. Um é o texto do Gênesis e o outro é o texto do Êxodo.

Deixem-me ler o texto do Gênesis antes: "Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e no sétimo dia descansou, depois de toda a obra que fizera. E Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, porque nele descansou depois de toda a sua obra de criação".

Eu tenho certeza de que todos nós entendemos que quando se diz, no Gênesis, que Deus descansou de todo o seu trabalho, não quer dizer que Deus dormiu ou que se divertiu. Então, seguindo adiante, há um texto muito próximo no Êxodo. É o texto que está em um dos Dez Mandamentos. Ele diz:

"Lembra-te do dia do sábado, para santificá-lo. Trabalharás durante seis dias, e farás toda a tua obra". E, por sinal, a palavra "sábado" vem de *sabbath*, que em hebraico significa "cessação", cessação do trabalho. "O sétimo dia, porém, é o sábado de Iahweh teu Deus. Não farás nenhum trabalho, nem teu filho, nem tua filha, nem teu escravo (...). Porque em seis dias Iahweh fez o céu, a terra, o mar e tudo o que eles contêm, mas repousou no sétimo dia, por isso Iahweh abençoou o dia do sábado e o consagrou".

Novamente, ficou perfeitamente claro — ou não ficou? — o que o Antigo Testamento quer dizer por descanso sabático, mantendo esse dia sagrado, consagrando-o, não é algo que fazemos dormindo por todo o sábado ou nos divertindo. O que "descanso" quer dizer, como é usado no Antigo Testamento, quando se fala de Deus descansando ou dos homens descansando no sétimo dia?

Penso que, em primeiro lugar, não significa somente o descanso do trabalho no sentido de um descanso de todas as outras atividades normais, naturais do dia a dia, incluindo o sono e a diversão ou o prazer. Pois, se descansar no sábado significa mantê-lo sagrado, então a única coisa que o Antigo Testamento poderia querer dizer é uma adoração religiosa no sábado, a contemplação de Deus e a glorificação de Deus. E isso, eu acho, é o significado da expressão que todos nós conhecemos e usamos, a expressão "descanso divino". Não há trabalho no paraíso, não há sono no paraíso, e o descanso das almas que estão entre os santos é um descanso de contemplação de Deus.

Agora, se isso é o que a palavra "descanso" significa, então o descanso divide a vida humana em dois planos: um plano religioso e um plano secular, um plano sobrenatural e um plano natural. E qualquer vida pode estar em dois planos. O nosso problema para o descanso nessas discussões sobre o trabalho é um problema sobre a divisão do tempo de um plano natural. Então, pareceria possível haver três ou quatro partes na vida humana. No plano natural, poderia ser entendido como sono, trabalho e tempo livre, confundindo-se diversão com prazer, ou sono, trabalho, diversão e prazer, bem diferente de diversão. A questão que encontramos, então, é: Devemos viver, ou vivemos, uma vida em três partes ou em quatro partes?

LLOYD LUCKMAN: Eu tenho uma pergunta sobre esse mesmo ponto. Ela vem de Donald Mills, que mora em São Francisco. Eu acho que o sr. Mills reconheceria que o trabalho é distinto do sono e da diversão, mas ele pergunta: "E necessário distinguir entre trabalho e lazer? Não é possível que sejam a mesma coisa, já que o significado geral de trabalho inclui diferentes tipos de atividade?"

MORTIMER ADLER: Bem, Lloyd, eu acho que o sr. Mills, de certa forma, dá parte da resposta à própria pergunta. Ele admite que, como você diz, sono e diversão são diferentes do trabalho. E eu acho que se nós podemos ver como sono e diversão são diferentes de trabalho, nós devemos poder ver, da mesma forma, que lazer é também diferente de trabalho.

Como o sono e o trabalho diferem? Muito simplesmente, o sono é inatividade, ou, se considerarmos o sono como os atos de comer, purificar o corpo, atividades biológicas que, como o sono, sustentam a vida, então o sono é ou uma inatividade ou uma atividade meramente biológica, enquanto o trabalho é uma atividade distintamente humana.

Como a diversão e o trabalho diferem? Bem, eu penso que o sr. Mills reconheceria e concordaria que a diferença entre diversão e trabalho — e eu não vou explicar a diferença toda — está contida em um traço extraordinário: *nós não somos pagos para nos divertir.* Ninguém espera um tipo de compensação para a diversão. E ninguém, em seu juízo perfeito, trabalharia sem uma compensação. Apenas pense sobre isso por um momento. Nós não somos pagos e não esperamos que nos paguem salários ou façam pagamentos ou qualquer outra coisa por nos divertirmos, mas para o trabalho nós certamente esperamos. Apesar de ambas serem atividades humanas, a diversão não é compensada, e o trabalho deve ser compensado em qualquer sociedade livre ou justa.

Agora, de acordo com essa distinção a respeito de nosso tempo livre, se nós nos divertimos ou, diferente de diversão, o usamos para o lazer, que eu gostaria de manter separado de diversão, é um tipo de atividade humana não como o sono, que é inatividade ou uma atividade meramente biológica, mas um tipo de

atividade que nós faríamos sem qualquer tipo de compensação. Portanto, com essa distinção preliminar de trabalho, diversão e recreação, nosso problema se mantém na compreensão de como, em nosso tempo livre, diversão ou recreação, de um lado, difere do lazer, de outro. E quando resolvermos essa distinção, quando resolvermos esse problema, o caráter e a significância do trabalho serão bastante afetados.

LLOYD LUCKMAN: Bem, eu espero que nós tenhamos tempo para mais uma pergunta. Ela vem do sr. Angus Babcock, de Menlo Park, e diz: "Há um aspecto no assunto do trabalho, dr. Adler, sobre o qual eu gostaria de ouvi-lo debater. Eu aceito a teoria de que a conservação da energia humana e a divisão de trabalho proporcionam lazer. Nós atingimos um estágio em que a maioria das tarefas manuais foi dominada por máquina e a especialização foi adicionada à divisão de trabalho, e, ainda assim, parece-me que a família de cinquenta anos atrás conhecia mais sobre o lazer do que a família apertadora de botões de hoje em dia. A meia hora de lazer que nossa família gasta assistindo ao seu programa de TV é muito boa, mas outra meia hora de conversa, com amigos e parentes, que deveria seguir seu programa, é apenas um desejo utópico. Eu acho uma pena a falta de tempo para discutir, digerir, assimilar ideias que nascem desse projeto".

MORTIMER ADLER: EU me sinto muito grato a você, sr. Babcock, por essa pergunta e pelas palavras gentis que o senhor tem a dizer sobre este programa. Fico contente que o sr. Babcock considere este programa como um lazer, e não um trabalho ou uma diversão, e, eu certamente espero, não como sono. E você sabe, Lloyd, que, na realidade, há uma pergunta difícil de responder: Quando estamos neste programa, estamos trabalhando ou estamos em uma atividade prazerosa? Se nós pudermos manter de fora qualquer forma de compensação que nós obtemos disso, eu gostaria de dizer que o sr. Luckman e eu pensamos no programa não como diversão ou trabalho, mas uma forma muito interessante e excitante de lazer.

Quanto ao outro aspecto da questão do sr. Babcock, eu gostaria de comentar brevemente agora e então retomar no próximo encontro. A falta de tempo de que o senhor reclama, sr. Babcock, deve significar que diversão ou recreação ou distrações de algum tipo, não o trabalho, engoliram muito de nosso tempo livre. O problema com a vida nos Estados Unidos hoje em dia não é que trabalhamos demais, mas que nosso tempo livre está muito associado com diversão e distração, de forma que sobra muito pouco, como o senhor diz, para algum tipo de atividade prazerosa que seja realmente uma parte recompensadora da vida humana.

Vamos tornar esse ponto claro em nosso próximo programa.

32. Trabalho, Diversão e Lazer

Hoje, já que vamos continuar com a discussão sobre trabalho, que começamos na semana passada, eu gostaria de lembrá-los de algumas coisas que falamos e que têm relação com o resto da nossa discussão hoje. Nós nos questionamos sobre as partes da vida humana, como o homem ocupou ou usou seu tempo. E, na semana passada, nós pensamos em cinco coisas diferentes que preenchem ou ocupam as horas ou dias de um homem. Elas eram: sono, trabalho (ou obra), diversão (ou recreação), lazer e descanso.

Vimos que "descanso” tinha um significado muito especial, que era o tipo de coisa que pertencia ao *sabbath* ou dia de descanso. Estava em um plano especial da vida do homem, e, naquele momento, eliminamos o descanso de nosso pensamento. Ficamos com as outras quatro coisas e nos perguntamos novamente: a vida de uma pessoa é dividida em três ou quatro partes?

Então, nosso problema de hoje é a compreensão da diferença entre, de um lado, trabalho e lazer, e, de outro, lazer e diversão, ou recreação. O interesse por esse problema do trabalho, diversão e lazer é muito grande, pelo que Lloyd e eu vimos nas cartas que recebemos. Nós selecionamos algumas cartas que eu acho que ajudarão a formular este problema para o que nós começamos hoje. Desta vez, Lloyd, leremos várias destas cartas antes de falar sobre elas.

LLOYD LUCKMAN: A primeira carta **é** da sra. Prentice Goldstone, que mora em Mill Valley. Ela escreve: "Para muitos de nós, grande parte do tempo ocioso é gasto com deveres que, por causa de sua natureza, se parecem mais com trabalho. Esse tempo é, portanto, realmente considerado ocioso?"

MORTIMER ADLER: Essa distinção que ela faz aqui, entre coisas que temos de fazer e coisas que não temos de fazer porque não há obrigação, sugere que o trabalho é obrigatório. Sim. Por sinal, nós temos outra pergunta, na qual a sra. Dane diz que todo o seu tempo é dividido em dever e sono, como quem opõe dever ao sono.

SER PAGO NÃO É ESSENCIAL AO TRABALHO

LLOYD LUCKMAN: Uma boa ênfase. Então, há esta pergunta da sra. Helen Whitten, que mora em Berkeley. Ela diz: "É fácil compreender o trabalho como uma atividade pela qual há compensação monetária". E pergunta: "Mas não há outras atividades que são chamadas de trabalho e pelas quais não há compensação, seja monetária ou de qualquer outra forma?". Agora, como o senhor

descreveria essas atividades da pergunta dela?

MORTIMER ADLER: Sim, ela quer dizer que compensação não é o suficiente como traço ou sinal ou definição de trabalho. Há outras atividades que se parecem com trabalho mesmo que você não seja compensado por elas.

LLOYD LUCKMAN: É o que ela quer dizer. E então há outras duas cartas que parecem levantar o mesmo tipo de problema para sua consideração. Pelo que eu entendo dessas perguntas, o senhor ainda tem muito que explicar sobre trabalho e lazer. Ambas as perguntas que vou ler agora lidam com tarefas domésticas. E eu fico contente em dizer que uma é de um marido, e a outra é de uma esposa.

MORTIMER ADLER: Bom, bom.

LLOYD LUCKMAN: Eles querem saber se essas tarefas são trabalho ou lazer. O sr. Gordon Culler, daqui de São Francisco, escreve: "Não há, na verdade, uma quarta parte do tempo que envolve o cuidado e a educação da família? Eu penso que lazer, descanso e diversão pressupõem o exercício da vontade de alguém. Já que o tempo dedicado às tarefas familiares são obrigatórias, o homem comum, ou o homem comum de família, tem algum tempo para o lazer e o descanso?".

MORTIMER ADLER: A mesma questão está retornando, a distinção entre tarefas, domésticas ou não, contrárias às coisas que nós somos livres para escolher fazer ou não, como desejarmos.

LLOYD LUCKMAN: Mais a questão da compensação.

MORTIMER ADLER: Mais a compensação.

LLOYD LUCKMAN: E então, a sra, Broderson, de Napa, diz: "O senhor pode, por favor, esclarecer o significado de lazer, contrário ao trabalho, quando aplicado aos trabalhos domésticos? Eu prefiro os trabalhos domésticos, que são como um trabalho de amor, do que trabalhar por compensação. Eu não estou certa, então, em chamar de lazer, pelo menos no que me concerne?". Esta é a sra. Broderson.

MORTIMER ADLER: Eu acho que essas perguntas são extremamente boas, Lloyd, porque acho que elas avançam com a discussão. Da forma como eu vejo, a questão principal de cada uma destas cartas é, com algumas variações, que a distinção que todo mundo sente entre trabalho e o que não é trabalho é esta: se algo é compensado, se é necessário, se é compulsório, se é algo que nós temos de fazer, nós chamamos de trabalho, se é algo que podemos fazer ou não, se estivermos livres para escolher fazer ou não, não se parece com trabalho. Portanto, pelo menos subjetivamente, a obrigatoriedade é um traço de algo que é trabalho, em oposição ao que é livre. E isso parece ir mais fundo nestas questões do que compensação.

LLOYD LUCKMAN: Muito bem.

MORTIMER ADLER: De qualquer jeito, da forma como eu vejo, não me parece

que compreendemos completamente. Porque eu não vejo dever ou *obrigação* como um sinal de trabalho.

Por exemplo, eu diria que todos nós temos o dever de ir atrás da verdade. Todas as pessoas possuem a obrigação de aperfeiçoar suas mentes. Todos nós temos obrigações de cidadania e obrigações de amizade. Essas coisas são obrigatórias e, mesmo se tratando de deveres, elas não se tornam trabalho e certamente não se tornam uma diversão. Portanto, precisamos achar algo mais, que diferencie lazer de trabalho e lazer de diversão, já que o dever parece estar presente tanto no trabalho como no lazer.

Toda nossa meta de hoje é esclarecer esta questão. E eu gostaria de ver se consigo. É uma meta difícil, e espero que vocês me acompanhem enquanto eu tento esclarecer um pouco alguns desses significados. Vai levar tempo e, se vocês forem pacientes espero que o sejam talvez possamos fazer algum progresso.

Há uma impressão geral e predominante que penso estar errada e que eu gostaria de apagar agora mesmo. É a impressão de que dor ou cansaço sempre acompanham o trabalho, que o trabalho é uma coisa dura ou difícil que temos de fazer. Todo mundo sabe que isso não é bem verdade. Quero dizer, nós com certeza ficamos cansados quando participamos de algum jogo, principalmente qualquer esporte físico. E, às vezes, assistir a um filme é bastante cansativo. E há outras coisas que são dolorosas. Eu sempre considerei o pensamento como um lazer e, mesmo assim, eu lhe garanto, acho que pensar é uma coisa muito dolorosa de se fazer. É uma coisa difícil, e nem por isso nós chamamos de trabalho. Então, dor e cansaço não são sinais de trabalho.

O que provocou essas questões foi o comentário que eu fiz em nosso último encontro sobre a compensação ser um sinal claro do trabalho. Eu gostaria de retornar a esse ponto e elaborar um pouco, ver se eu consigo levar um pouco além.

Deixem-me definir trabalho, por um momento, como algo que devemos fazer para obter nossa subsistência, algo que nos mantém vivos, os bens que precisamos consumir. Assim, se é algo que devemos fazer para obter nossa subsistência, então pelo trabalho nós precisamos ser compensados, seja diretamente na forma de bens consumíveis, ou com dinheiro com o qual podemos comprar os bens consumíveis e os serviços de que precisamos.

Deixem-me testar essa definição por um momento. Imaginem uma pessoa que tem riqueza suficiente guardada, de forma que ela está absolutamente segura, por toda sua vida, com relação a estar abastecida de meios de subsistência. Pensem por um momento sobre essa pessoa. Vocês diriam que ela trabalha, ou melhor, qualquer coisa que ela fizesse poderia ser descrita como trabalho? Eu digo que a resposta é não. Eu não quero dizer que o que ela faz não seja produtivo, ela pode

fazer muitas coisas que são úteis, produzir bens úteis, produzir coisas apreciáveis, obras de arte, mas porque ela está segura com seu abastecimento de meios de subsistência, acho que não devemos dizer que essa pessoa trabalhe. Se houvesse uma sociedade inteira segura nessa forma de possessão de bens e serviços, toda a sociedade, eu digo, estaria livre do trabalho. Tal sociedade, é claro, nunca existiu na Terra. Isto é, exceto a história que pertence ao dogma cristão que algumas pessoas consideram mito a história do Jardim do Éden, na qual Adão e Eva e todas as suas crianças, se tivessem ficado lá, teriam tudo que precisassem sem nunca trabalhar.

Vocês devem se lembrar da imagem, que eu acho que todos vocês já viram, do anjo expulsando Adão e Eva do Jardim do Éden e enviando-os para o mundo? O que ele está dizendo a eles, no momento em que ele está apontando para fora e eles estão abandonando tristemente o Jardim? Ele está dizendo a eles "Com o suor do teu rosto, comerás, até que retornes ao solo". Esta é a nossa condenação no mundo. É pelo suor de nossos rostos que temos de comer e, portanto, precisamos ser compensados pelo trabalho que fazemos, para podermos obter meios de subsistência.

Se a nossa divisão da vida em quatro partes está correta, então o que não é sono e o que não é compulsório algo que devemos fazer para obter meios de subsistência não é trabalho. Então, tudo que não for compulsório neste sentido deve ser diversão ou lazer.

TRABALHO, LAZER E TAREFAS

LLOYD LUCKMAN: O senhor tem certeza, dr Adler, de que nossa divisão da vida em quatro partes está correta? Eu me refiro novamente às questões que abriram nossa discussão nesta tarde. Eu penso que elas lançam *alguma* dúvida, especialmente na sua divisão da vida em quatro partes. Há algumas atividades que as pessoas têm de fazer, coisas que temos essa obrigação de fazer, e não há nenhuma compensação por elas. Bem, eu tenho um nome que eu gostaria de usar para esse tipo de atividade que nossos espectadores estão descrevendo, tarefas, as boas e velhas tarefas domésticas que nossos filhos e crianças fazem, que todos nós fazemos. E eu gostaria de saber sua resposta a elas. E as tarefas? Elas são trabalho ou lazer?

MORTIMER ADLER: Eu fico muito feliz, Lloyd, por você introduzir a palavra "tarefas", porque eu tenho a sensação de que tarefas é o nome que todos estavam procurando para o que os está perturbando. Tarefas, tarefas do campo, tarefas domésticas, tarefas como escovar os dentes, tarefas como enviar cartas, as coisas que você tem de fazer. Na realidade, Lloyd, quanto mais eu penso sobre a

pergunta da sra. Babcock na semana passada, mais eu acredito que não lhe respondi adequadamente, porque eu acho que a sra. Babcock estava preocupada com a forma que as tarefas ocupam o nosso tempo, de forma que não sobra tempo suficiente para o lazer.

Qual é a característica das tarefas? O que são tarefas? Elas são como trabalho ou lazer? Elas são muito mais parecidas com trabalho do que com lazer. Elas possuem as seguintes características: tarefas são coisas que nós temos de fazer, nós não somos compensados por elas, mas temos de fazê-las, elas são parte das necessidades de nossa vida.

Em segundo lugar, muito semelhante à maioria das coisas que chamamos de trabalho, elas são repetitivas. E é a qualidade repetitiva das tarefas que eu acho que consideramos chatas. Além de serem coisas pelas quais não somos recompensados, coisas que somos obrigados a fazer, e repetitivas, elas são, na maioria, intrinsecamente desmotivadoras. Nós não as faríamos se não fôssemos obrigados. Pedimos às nossas crianças que façam nossas tarefas por nós. Se conseguimos qualquer outra pessoa para fazê-las por nós, ficamos geralmente aliviados, preferimos nos livrar delas.

Por isso, se você colocar as tarefas ao lado do trabalho, então começamos a ver que o lazer tem duas partes. Não é necessário para a subsistência, não é nem mesmo uma necessidade biológica. As atividades de lazer que fazemos não são obrigatórias para uma manutenção ou existência biológicas. E, em segundo lugar, nossas atividades de lazer são coisas que não somos obrigados a fazer como tarefas. São coisas que podemos ou não fazer, como quisermos.

DEFININDO LAZER

Deixem-me ver se consigo tornar o significado de lazer diferente do de tarefas e do de trabalho, colocando as tarefas com o trabalho e explicando um pouco melhor. Eu gostaria de fazer isso em dois passos, antes de chegar a uma definição.

Vou começar listando algumas das coisas que pertencem ao lazer. Aqui estão algumas coisas que as pessoas fazem por elas mesmas, como parte de seu lazer: qualquer forma de aprendizado, qualquer forma de pensamento,leitura, principalmente para aperfeiçoar a mente, e não somente para matar o tempo, criar coisas de qualquer tipo, de carpintaria à forma mais superior das obras de arte, escrever livros, pintar quadros, tirar fotografias, apreciar obras de arte. Estas são partes da vida privada de uma pessoa que pertencem às atividades de lazer.

E, então, existe a vida social de uma pessoa. Conversação, não apenas bate-papo, mas uma conversa em que alguém aprende algo ou ajuda outros a aprenderem algo. Isso é lazer. E, com certeza, escrever cartas, não cartas

profissionais, mas o tipo de cartas com as quais nos comunicamos com amigos é uma forma de atividade de lazer. Todas as atividades da amizade eu chamaria de lazer ativo social. E, certamente, as coisas que fazemos na criação de nossos filhos promovem outro tipo de lazer. E, então, há os aspectos políticos do lazer, todos os deveres da cidadania, como votar. Rapidamente, agora vocês têm diante de vocês uma lista de atividades de lazer.

Meu segundo passo preliminar para explicar o lazer envolve a etimologia da palavra. Quanto mais eu penso sobre isso, mais eu fico fascinado, arrebatado mesmo, sobre como é interessante a história desta palavra *“leisure"*. E eu quero mostrar como é a palavra "*leisure"* em três línguas, antes de abordá-la em inglês.

Os gregos tinham um nome para ela, que era *scholé*. Esta é a palavra que, em livros gregos, nós traduzimos como *“leisure"*. Mas quando você encontra a palavra *scholé* em grego, seu primeiro significado é simplesmente "tempo livre". E, então, quando a palavra ganha um uso mais sofisticado no decorrer das obras de Platão e Aristóteles sobre lazer, a palavra *scholé é* usada para certo uso do tempo livre, não apenas um tempo livre, mas o uso dele em alguma forma de aprendizado. O primeiro significado de *scholé* que traduzimos para *“leisure”* é simplesmente "tempo livre". O segundo significado é o uso desse tempo para o aprendizado.

Quando os romanos traduziram esta obra do grego para o latim, eles usaram duas palavras para traduzir os dois significados. Eles usaram a palavra *otium*, que significa "vazio", "vago", para o significado de "tempo livre" de *scholé*. E eles usaram a palavra *scbola* para o significado de aprendizado de *scholé*. E é da palavra *schola* que a palavra inglesa *school* vem. Percebam que a palavra grega para *‘leisure"* se torna, através do latim, a palavra inglesa *school*. Agora, quando você pega a palavra inglesa *leisure*, tem dois significados em uma só palavra. Quando dizemos "*leisure"* queremos dizer simplesmente "tempo ocioso", enquanto o significado de *scholé*, que é um certo tipo de atividade, aprendizado, nós temos em mente quando usamos *“leisure"* em alguns tipos de atividades que chamamos de *“leisure activity"* (atividades de lazer).

Essa palavra inglesa *leisure* vem da palavra francesa *loisir*, que significa, simplesmente, "tempo livre". As coisas que nos são permitidas, não forçadas. O permitido, livre, no sentido de permitido em oposição ao compulsório.

Por sinal, a palavra latina para o oposto de *otium*, que é "tempo ocioso", é *negotium*, "tempo não ocioso" que em latim significava "negócios". E é dessa palavra que temos, em inglês, *negotiation*.

O que, na infância, chamamos de brincar na verdade preenche o papel do lazer na vida adulta. Porque frequentemente as crianças aprendem, crescem ao

brincar. E, portanto, a brincadeira na vida de uma criança é equivalente ao lazer na vida adulta.

Sabe quando as crianças consideram o aprendizado um trabalho? Não se fala em tarefa escolar? Bem, um sinal de que você está sendo infantil é quando considera o aprendizado como um trabalho, não uma brincadeira. E o sinal do amadurecimento é quando você considera o aprendizado como o oposto do trabalho. E quando um garoto diz a si mesmo "neste ano, eu devo ir trabalhar ou continuar com minha educação?", opondo o trabalho ao ensino, ele está quase se tornando um adulto.

Acho que isso nos permite definir lazer. Eu gostaria de definir lazer como todas as atividades pelas quais o indivíduo cresce moralmente, intelectualmente e espiritualmente, pelas quais ele obtém excelência pessoal e desempenha seu dever moral ou político. Quero que vocês percebam que o elemento de obrigação, de dever, não desaparece do lazer. As atividades de lazer que eu listei antes consistem em coisas que nós *deveríamos* fazer, mas são também coisas que podemos ou não fazer, diferentemente das tarefas ou do trabalho. Estamos livres para fazê-las ou não, estamos livres para fazer muitas coisas ou não fazer muita coisa que nós deveríamos fazer, ao passo que diversão, diferente de lazer, consiste naquelas atividades que podemos ou não fazer, mas que não possuem nenhum "deveríamos". Não há nenhuma compulsão à diversão, não há necessidade de diversão.

Nós temos diversão, trabalho e lazer. E a diversão é de dois tipos. Há o tipo de diversão que fazemos por distração. E, às vezes, nos divertimos como forma de recreação. E se você olhar para a palavra *recreação*, verá que significa algo que recria nossas energias, que nos recupera do cansaço. Esse tipo de diversão é útil. É como dormir, porque dormir também recupera as nossas energias. Recreação é esse tipo de diversão. O outro tipo de diversão é apenas por prazer.

Em contraste, o trabalho é algo necessário para a subsistência e é intrinsecamente compensado. Consiste nas coisas úteis que fazemos, os meios para um fim. E tarefas, como falamos antes, pertencem ao trabalho.

Em terceiro lugar, lazer consiste naquelas coisas que são desejáveis para o desenvolvimento próprio e são intrinsecamente valiosas.

LAZER É MAIS IMPORTANTE DO QUE TRABALHO

Podemos ver aqui uma escala ascendente de valor. Diversão é meramente agradável, é menos importante do que trabalho, que é útil e serve a um fim. E, finalmente, trabalho é menos importante do que lazer, que são atividades intrinsecamente recompensadoras e virtuosas, enaltecedoras, que tornam o homem

melhor. O trabalho é superior à diversão, e o lazer é superior ao trabalho. É a forma mais elevada de atividade humana.

Trabalho envolve tanto tarefas como um trabalho por compensação. Trabalho consiste em coisas que nós normalmente somos obrigados a fazer, nós não temos liberdade sobre elas, precisamos fazê-las, não temos escolha. E quando é trabalho, e não tarefas, eventualmente somos compensados.

Se considerarmos a diversão como uma distração, não como uma recreação, veremos que não temos nenhuma obrigação moral de nos divertir e somos *livres* para nos divertir ou não. Estas são coisas que podemos ou não fazer, como quisermos. E são simplesmente atividades agradáveis.

Mas lazer é algo como trabalho e algo como diversão. Porque as atividades de lazer que eu discuti hoje são coisas que nós temos uma obrigação moral de fazer: aprender, ler, deveres políticos, deveres da amizade. Nós temos uma obrigação moral de fazê-las, mas diferentemente de trabalho ou das tarefas, nós temos liberdade. Apesar de sermos moralmente obrigados, nós podemos fazê-las ou não.

E assim você vê como o lazer pode se parecer, em alguns casos, com trabalho e às vezes com diversão. Ninguém, creio, confunde o trabalho e as tarefas com diversão. Mas o lazer está bem no meio e é confundido, às vezes, com um e, às vezes, com o outro.

Ainda há uma linha tênue entre trabalho e lazer, não somente pelas razões que eu apontei, mas por outra razão. Deixe-me mencioná-la para podermos considerá-la no próximo encontro. Há muitas coisas que os indivíduos fazem pelas quais eles obtêm compensação, que eles fariam mesmo se não recebessem compensação. Eles se sentiriam moralmente obrigados a fazê-las e eles desejariam e escolheriam livremente fazê-las mesmo se eles tivessem todos os meios de subsistência seguros. É este fato que deixa a linha entre trabalho e lazer tão tênue. E a única forma pela qual podemos esclarecer isto, que eu proponho que consideremos na próxima vez, é a distinção entre vários tipos de trabalho de algo que eu vou chamar, no nível mais baixo, de formas tediosas, e para as formas mais superiores de trabalho, que têm grande dignidade, de coisas que os homens fariam mesmo que tivessem toda a riqueza do mundo.

Este é o nosso problema para o próximo encontro. Eu acho, Lloyd, que ainda há tempo para uma pergunta ou duas.

LLOYD LUCKMAN: Tudo bem. A primeira que eu escolheria seria a do sr. James D. Gabby, de São Francisco. Ele pergunta: “Não deveria haver um limite na quantidade de tempo livre que o trabalhador pede, já que muitos deles não têm a oportunidade de desenvolver as atividades que promovem o crescimento mental?".

MORTIMER ADLER: Minha resposta ao sr. Gabby é não. Eu acho que o problema é para a educação liberal resolver. É, na verdade, o problema principal que a educação liberal tem de resolver. Como preparar as pessoas, as pessoas que agora têm tempo livre, para o uso adequado do tempo. Deveria ser dado aos homens mais e mais tempo livre e também preparo para utilizarem seu tempo livre de forma cada vez melhor. Este é o problema da educação liberal nos Estados Unidos hoje.

LLOYD LUCKMAN: Aqui há outro aspecto do mesmo problema que o senhor mencionou, dr. Adler. Esta pergunta vem de John J. McGovern, também de São Francisco. Ele pergunta: "Considerando que o norte-americano médio usa seu tempo livre quase exclusivamente para a diversão, como eu penso que ele faz, tal homem é de alguma forma mais feliz do que o escravo que gasta o mesmo tempo com o trabalho?"

MORTIMER ADLER: Sim, sr. McGovern, eu acho que ele é. Você deve se lembrar da nossa discussão sobre felicidade: diversão é um bem que pertence à vida feliz, prazer é um bem que toda pessoa merece, e, portanto, a pessoa livre de hoje, que sente prazer na diversão, é mais feliz do que o escravo do passado.

33. A Dignidade de Todos os Tipos de Trabalho

Como mencionei em nosso último encontro, o lazer pode ser visto como algo intermediário entre o trabalho e a diversão. Atividades de lazer, como a diversão, quando a diversão é distração, envolvem liberdade de escolha, podemos ou não fazer estas coisas. Não temos nenhuma obrigação de nos divertir. Mas o lazer é parecido com o trabalho. Pois, mesmo tendo liberdade com relação às coisas que devemos fazer em termos de lazer, temos uma obrigação com nós mesmos para desenvolver tais atividades, já que elas promovem crescimento moral, espiritual e intelectual.

Eu levantei a questão, no último encontro, sobre a linha tênue entre trabalho e lazer. A resposta que eu dei foi que o lazer é parecido com o trabalho e com a diversão e, então, ele costuma ser confundido com o trabalho. Mas há uma resposta mais profunda a essa pergunta, uma resposta, por sinal, que uma pessoa que nos escreveu uma carta entendeu de primeira. Lloyd, você se lembra da pergunta do sr. Thompson? Uma pergunta excelente.

LLOYD LUCKMAN: Aqui está. O sr. Thompson vive em Walnut Creek e escreveu: "Já que tanto o lazer como o trabalho podem ser caracterizados como um elemento de obrigação e já que as atividades de lazer são motivadas por obrigação moral, mas o trabalho é motivado tanto por obrigação moral como pela necessidade física de subsistência, portanto a conveniência do trabalho não pode ser estipulada pela proporção entre a compulsão e o que é moral?" Ou como ele diz: "Para simplificar, o trabalho não é mais virtuoso quanto menos for uma questão de sobrevivência biológica? Este padrão não pode ser usado para medir todas as graduações de trabalho, do tedioso ao puro lazer pago?"

MORTIMER ADLER: Como eu disse, Lloyd, esta é uma pergunta extraordinariamente boa. É mais do que uma pergunta, porque o que o sr. Thompson fez aqui é dar a resposta à pergunta, e a resposta contém um grande *insight* sobre trabalho e lazer, principalmente sobre as "graduações de trabalho", usando sua expressão. Graduações deixe-me repetir o que ele disse "do tedioso em um extremo ao que ele chama de ‘puro lazer pago'". Isso, por sinal, sr. Thompson, é uma expressão maravilhosa que o senhor inventou, "puro lazer pago". E se eu entendo que o que o senhor quer dizer com ela — eu gostaria de ver se consigo explicar corretamente — é que as atividades que o senhor chama de "puro prazer pago" são o tipo de coisas que o senhor faria, que as pessoas fariam mesmo se não precisassem ser pagas, mesmo se não precisassem da compensação. São como atividades de lazer, mesmo que, na realidade, alguém

seja pago para fazê-las.

Há dois pontos, eu acho, no *insight* do sr. Thompson. Ele diz que há dois tipos de obrigações: obrigação moral, de fazer coisas que nos melhoram, que nos engrandecem, e a necessidade biológica que temos de trabalhar por um sustento, para conquistar as coisas que nos mantêm vivos. Então, junto à obrigação moral está a recompensa intrínseca da satisfação, enquanto pelo tipo de atividade que é biologicamente necessária nós temos de ser extrinsecamente compensados. E ele diz que entre estes dois extremos há todas as graduações de trabalho, dos tediosos em um extremo ao que ele chama de "puro lazer pago" no outro.

Parece-me que este é um ponto extremamente claro, e eu espero que, à medida que avancemos nesta tarde, possamos desenvolvê-lo ainda mais. Mas, primeiro, eu gostaria de fazer um comentário preliminar. Uma coisa que me ocorreu é que a mesma atividade pode ser trabalho ou diversão ou lazer. Por exemplo, pense na dança ou no futebol. Para alguns homens e mulheres, dança é uma recreação ou diversão, mas para dançarinos profissionais é um trabalho. Pegue o futebol. Para muitos meninos na escola e na faculdade, eu espero que o futebol seja diversão, não trabalho. Mas há alguns meninos e há, com certeza, alguns times profissionais de futebol pelos quais jogar futebol é trabalho. Ou tomemos como exemplo jardinagem ou carpintaria. Muitos seres humanos fazem as duas coisas, jardinagem e carpintaria, como parte do lazer e, mesmo assim, há homens que trabalham com jardinagem e trabalham com carpintaria. Ou pensemos em ensinar e em música. São duas coisas que para algumas pessoas são tarefas de lazer, e outras pessoas conseguem seu sustento enquanto desenvolvem tais atividades. E, finalmente, há o aprendizado, o qual eu disse no último encontro que é visto por crianças como trabalho, mas que para adultos não deveria ser trabalho, e sim uma das formas mais superiores de lazer.

LLOYD LUCKMAN: Este comentário seu sobre aprendizado ou estudo ser trabalho para crianças torna este momento, eu acho, apropriado para a questão de Judith Poole, da Jackson Street, daqui de São Francisco. Sua pergunta é: "Já que crianças são incapazes de um lazer verdadeiro, o pai sábio deveria treinar a criança para o lazer futuro ao apresentar tais buscas, isto é, um aprendizado como diversão ou como trabalho? Já que a obrigação para uma criança implica trabalho, e a liberdade implica diversão, quais destas devem receber atenção durante a infância de uma pessoa para que ela se desenvolva como um adulto melhor?".

MORTIMER ADLER: Eu acho que minha resposta vai ser um pouco contrária ao que a sra. Poole queria com sua pergunta. No meu julgamento, aprendizado na infância deve ser trabalho, e não diversão. Deve preparar a criança para o tipo de trabalho que ela tem de fazer na vida adulta. Aprender, eu acho, Lloyd, é a

obrigação mais séria da infância, e é o equivalente da obrigação do trabalho na vida adulta. Na infância, a diversão deve ser o protótipo do lazer. É aí, penso eu, onde costumamos cometer nosso maior erro. Nós pensamos que a brincadeira da criança deveria ser totalmente divertida ou distraída. Um pouco, com certeza, deve ser assim. Mas um pouco da brincadeira deve ser como o lazer, intrinsecamente benéfica, e não somente divertida.

Nós recebemos muitas perguntas de garotos e garotas na faculdade e na escola questionando se o aprendizado é trabalho ou diversão. Eu acho, ou pelo *menos* espero, que agora esta resposta esteja clara: para crianças é trabalho, e quanto mais adulto alguém se torna, o aprendizado se torna menos e menos um trabalho e mais e mais uma forma de lazer. E cada um pode decidir por si só o quanto de criança e quanto de adulto é, fazendo esse teste.

LLOYD LUCKMAN: Bem, eu concordaria que o senhor respondeu às questões que vieram de estudantes de faculdade que perguntaram se o tipo de estudo que eles estão fazendo é trabalho ou lazer, mas eu acho também que o senhor acha que os estudantes deveriam ser adultos suficientes para considerar seus estudos como um período de lazer. No entanto, eu não tenho certeza ainda de que o senhor respondeu por completo a esta dúvida que recebemos de Fredrick Roif, de San Mateo Junior College. O sr. Roff quer saber se as escolas e os professores devem sempre tentar tornar o aprendizado divertido, "quando ', da fornia que ele diz, "alunos deveriam perceber que o aprendizado envolve trabalho duro, um trabalho desagradável". E ele escreve novamente: "Dificuldades a serem superadas são a essência do aprendizado".

MORTIMER ADLER: Sr. Roff, o que eu acho que eu disse em nosso último encontro e que eu gostaria de lembrá-lo é, em parte, uma resposta à sua pergunta. Eu disse que o trabalho, o trabalho que fazemos por compensação, não é somente uma coisa dura, difícil, dolorosa ou desagradável que fazemos na vida. Pensar é duro, doloroso e difícil. E muito do aprendizado é difícil. Não há razão para chamar algo de trabalho simplesmente porque envolve dor ou esforço ou algum tipo de dificuldade. Eu acho que é errado considerar o aprendizado ou o estudo como trabalho simplesmente por causa disso. É um fato que costuma confundir a distinção, que eu espero esclarecer melhor, entre trabalho e lazer.

TRABALHO ENFADONHO E OBRAS DE AMOR

Vou ver se consigo tornar a distinção um pouco mais clara, bem como lhes mostrar por que há uma linha tênue entre o trabalho e o lazer. Deixe-me continuar com a discussão neste ponto, Lloyd, eu gostaria de começar indo além no desenvolvimento do *insight* que obtivemos do sr. Thompson ao fazer as duas

distinções. Uma é a que Adam Smith fez em sua grande obra *A Riqueza das Nações*, entre o trabalho produtivo e o improdutivo. E, em segundo lugar, uma distinção que eu considero mais profunda é a distinção entre o trabalho servil e o liberal.

A distinção de Adam Smith está entre o tipo de trabalho que produz bens e serviços economicamente valiosos e o que ele chama de trabalho improdutivo, que só produz serviços: os serviços do ministério, os serviços da medicina, os serviços do professor, os serviços do oficial governamental. Ele chamava estes tipos de trabalho de improdutivos.

O que me interessa nesta distinção aqui é algo que pode não ter ocorrido a vocês. Nós temos vários nomes diferentes para as formas pelas quais os homens são pagos ou compensados pelo que eles fazem. Falamos de pagamento e salário. Pagamento é o tipo de compensação que alguém tem por uma graduação baixa de trabalho, salários são pagos às pessoas cujos trabalhos envolvem um pouco mais de lazer. E à medida que alguém obtém o tipo de trabalho que é cada vez mais alto na escala do trabalho, nós nem mesmo usamos as palavras *pagamentos* ou *salários*. Falamos em *contas* com um médico, falamos em *honorários* com artistas e palestrantes. Na verdade, podemos falar sobre conta e honorários com professores, e não de salários. Finalmente, quando falamos do sacerdócio ou do ministério, falamos que o padre ou o ministro têm um sustento ou um ordenado, e não um pagamento nem um honorário. Eu penso que estas palavras que sugerem tipos diferentes de pagamentos também sugerem algo sobre os tipos de trabalho. E então eu volto para a segunda distinção pela qual eu vou esclarecer, espero, as graduações de um extremo ao outro, do extremo do trabalho servil, de um lado, e de trabalho liberal, do outro.

Gostaria de definir os dois extremos nos quais todo trabalho humano cai. Em um extremo, digo que há o tipo de trabalho que deveria ser chamado de tedioso, um trabalho completamente servil. É como a coisa que chamamos em nosso último encontro de "tarefas", com a exceção de que, neste caso, é compensado. É o tipo de trabalho que é repetitivo, dia após dia, que é emburrecedor ao espírito humano e que ninguém faria a não ser pela compensação, ninguém escolheria fazer esses trabalhos se pudesse evitá-los e ganhar a vida de alguma outra forma.

No outro extremo de trabalho... Você deve se lembrar que a sra. Broderson usou a expressão "obra de amor" em nosso último encontro, certo, Lloyd?

LLOYD LUCKMAN: Sim.

MORTIMER ADLER: O tipo de trabalho que eu gostaria de chamar de obra de amor. O tipo de trabalho que é completamente liberal. Ele varia de um dia para o outro. Ele provoca uma melhora em vez de ser emburrecedor, e é o tipo de

atividade que um ser humano faria ou desenvolveria mesmo se não fosse compensado. Mesmo se ele obtivesse um sustento de alguma outra fonte, ele ainda faria esse tipo de coisa porque é exatamente como lazer, recompensador, intrinsecamente satisfatório.

Todas as graduações de trabalho caem entre estes dois extremos de tédio abaixo e obras de amor acima. Todo tipo de trabalho está em uma escala entre esses dois. Se alguém sobe na escala, consegue um trabalho que é mais e mais liberal. Se alguém desce na escala, tem um trabalho que é mais e mais servil. O emprego de todo mundo, a forma de todo mundo de ganhar a vida envolve um pouco de liberal, um pouco de servil, um aspecto de lazer, um aspecto de tédio.

Se você me perguntasse "Se você pudesse dizer na sua vida, no seu emprego, no seu dia a dia profissional, que tipo de trabalho você tem, o quanto de lazer tem nele, o quanto tem de tédio?", eu posso te dar dois critérios para responder à sua pergunta. Pergunte a si mesmo sobre a importância de sua compensação. Você continuaria fazendo seu trabalho se não precisasse ganhar um sustento? Se não, se você parasse amanhã, caso tivesse um sustento certo para você, então eu diria que havia muito tédio nele, se você continuasse, mesmo se você tivesse uma fortuna, então eu diria que havia muito lazer nele.

Há um segundo critério: quantas vezes você olha o relógio? Se o período do trabalho é muito distinto do tempo livre o tempo que resta para a diversão e o lazer —, se você olha para o relógio e quer que o dia de trabalho acabe logo, então é um tédio. Mas se, em sua vida, há uma linha tênue entre o período de trabalho e as horas de lazer, ou ela quase não existe, então seu trabalho invade o lazer. Eu diria, por exemplo, se eu posso dizer por você tanto quanto posso dizer por mim mesmo, Lloyd, que nós somos muito afortunados como professores, levando esse tipo de vida profissional. Porque eu tenho certeza, por nós dois, que se nós não tivéssemos de ter um sustento, nós provavelmente continuaríamos fazendo a mesma coisa. Agora, a parte difícil disso e a parte boa disso: a parte difícil disso é que eu nunca sei quando meus dias de trabalho acabam. Meu trabalho invade minhas atividades de lazer de forma tão contínua que, de certa forma, eu tenho menos tempo livre. Ora, essa é uma coisa boba de se dizer, porque eu tenho muito tempo livre: todo o meu tempo seria tempo livre se o trabalho e o lazer são tão inseparáveis, como eu penso que são quando você sobe na escala do trabalho e trabalha com algo que é uma obra de amor.

LLOYD LUCKMAN: Eu tenho uma pergunta que gostaria que o senhor respondesse. É do sr. Ketche, de Berkeley. E nós discutimos, eu acho, a esse respeito também. Ele escreve: "Em vista de sua declaração de que o trabalho só é feito para assegurar um sustento, é errado ou falso motivar os trabalhadores ao apelar ao orgulho ou à habilidade ou à competição?".

MORTIMER ADLER: De forma alguma, sr. Ketche. Essas motivações são boas. Mas deixe-me dar um aviso. Muitos empregadores as usam de uma forma vazia e superficial. A motivação do orgulho e da competição, o sentimento de mão de obra, não pode ser genuíno, não pode se tornar genuíno, a não ser que o próprio trabalho valha a pena ser feito, a não ser que o trabalhador possa mesmo se orgulhar de seu trabalho, possa ter o sentimento descrito como instinto de mão de obra. Não pode ser falsificado, tem de ser real. O trabalho tem de ser bom, tem de ser um trabalho que valha a pena ser feito.

E me parece ser um momento apropriado para fazer um comentário sobre o problema de todo trabalho. Não há solução e nunca haverá solução para o problema do trabalho no que se refere a pagamentos e carga horária. Os trabalhadores sempre irão querer mais dinheiro e menos tempo se o trabalho envolver tédio. Aliás, eu tenho certeza de que todos concordam com isso. E também não há nada de errado nisso. Se as pessoas têm de fazer trabalhos tediosos, então elas querem mais dinheiro e querem fazer menos disso. A única solução real para o problema parece estar em outras questões que não carga horária e pagamentos. A verdadeira solução para a felicidade e satisfação dos trabalhadores é tornar o trabalho menos tedioso e mais intrinsecamente recompensador, para que se torne mais e mais liberal, se torne um trabalho de amor.

A DIGNIDADE DO TRABALHO

Este o último ponto sobre o problema do trabalho e a relação do caráter do trabalho com a satisfação do trabalhador, que me traz uma das *grandes* noções que tem origem real em nossos dias. Você pode se surpreender com a expressão que usamos o tempo todo, "a dignidade do trabalho". Nunca alguém teria ouvido falar da "dignidade" de todas as formas de "trabalho", nem seria algo em que alguém pensaria, cento e cinquenta anos atrás. Em todas as sociedades anteriores, pré-industriais e aristocráticas, não poderia haver dignidade no trabalho. Na realidade, a única coisa que poderia ter dignidade seria o lazer, porque o lazer era a ocupação dos homens livres. O trabalho não poderia ter dignidade, porque o trabalho era a ocupação dos escravos.

Em nossa sociedade, uma democracia industrial que é, nesse sentido, uma sociedade sem classes, porque todos os indivíduos tanto trabalham como praticam atividades de lazer, o trabalho pela primeira vez tem dignidade. Porque agora, pela primeira vez, as pessoas livres trabalham. Indivíduos que são livres, no sentido de serem pessoas do lazer, pessoas que são livres no sentido de serem cidadãs, são também pessoas que trabalham, e, portanto, o trabalho é dignificado.

E este é o aspecto social ou externo da dignidade do trabalho, respeitável agora porque pessoas livres o fazem, não apenas escravos.

Mas há também um aspecto interior e espiritual à dignidade do trabalho que tem a ver com o caráter e a finalidade do próprio trabalho. O trabalho possui dignidade internamente, espiritualmente, se é o tipo de trabalho que vale a pena ser feito, se possui os elementos liberais e os aspectos de lazer nele. Isso em termos de caráter. Vale a pena ser feito, por si só.

Em segundo lugar, o trabalho possui dignidade em termos de uma finalidade ou objetivo de trabalho. Uma dignidade intrínseca, espiritual. A finalidade ou propósito do trabalho deve ser finalmente o bem do trabalhador ou o bem da sociedade, e não somente o lucro privado de outra pessoa.

Dizemos que o trabalho possui dignidade quando ele possui liberdade, a liberdade do contrato, de contratação de ter, de conseguir um emprego de acordo com a própria vontade, ou desistir de acordo com a própria vontade -, a liberdade de escolher a própria ocupação, a própria forma de ganhar a vida,isto um escravo não pode fazer. Liberdade de contrato e escolha de ocupação são partes da dignidade do trabalho. Mas a outra parte vem da finalidade do trabalho e de seu caráter. Deve ser um trabalho que valha a pena ser feito por si só e deve ser um trabalho que é feito pelo bem do trabalhador ou da sociedade na qual ele vive, e não somente pelo lucro privado de outro indivíduo qualquer. Este último ponto nos ajudará a considerar, no próximo encontro, as consequências morais, políticas e econômicas (ou nosso entendimento) de trabalho e lazer.

34. Trabalho e Lazer Ontem e Hoje

Imagino se vocês percebem em que medida as ideias são iguais a sementes, se plantadas em um bom solo e cuidadas, elas floresceram e darão frutos. E espero que tenhamos plantado bem essas ideias sobre o trabalho e lazer que viemos discutindo nas últimas semanas, e que possamos colher alguns dos frutos como consequências importantes das nossas considerações sobre este conceito básico.

Há duas coisas das quais gostaria de lembrá-los vindas do nosso último encontro. Uma delas é o *insight* que tivemos sobre as distinções entre trabalho, diversão e lazer.

Vimos que, ao mesmo tempo que pudemos claramente compreender essas três noções, também existiram dificuldades em aplicá-las a casos particulares. Aprendemos que a mesma tarefa, por exemplo, pode ser uma coisa diferente para indivíduos distintos. O que para uns é trabalho, para outros é lazer, o que para alguns é labuta, para outros é trabalho voluntário. E vimos que a linha que separa o trabalho do lazer ou a labuta do trabalho liberal é obscura e raramente perceptível. Assinalamos também que pode ser muito difícil, mesmo que estejamos certos dessas ideias, classificar alguma tarefa ou trabalho específico em que estejamos engajados.

Acho que isso responde a muitas das questões que recebemos, Lloyd, em cartas, questões sugerindo que, se fôssemos ter de decidir se algo era trabalho ou lazer, labuta ou trabalho voluntário, isso dependeria grandemente da atitude do indivíduo, do estado de espírito da pessoa encarregada da tarefa.

LLOYD LUCKMAN: Bem, eu concordo em linhas gerais. Tenho essas questões comigo, e, sim, o senhor respondeu à maioria delas. Mas esta em específico, acho que enfatiza particularmente a capacidade ou o talento do sujeito e gostaria que respondesse. É de Alen A. Cougan, de São Francisco. Ele pergunta: "A classificação de qualquer tarefa em particular, tal como labuta, trabalho voluntário, ou lazer, não dependeria em parte das capacidades de um indivíduo?".

MORTIMER ADLER: Sim, acho que este é outro importante fator. Sr. Cougan, eu diria que uma tarefa torna-se árdua quando a dificuldade para executá-la é maior que o nível de capacidade de uma pessoa. Para o trabalho ser bom e ter algum aspecto de lazer nele, é preciso que ele demande corretamente as habilidades da pessoa. Ele deve atingir certa proporção em que as capacidades do sujeito sejam definidas e que efetivamente sejam convocadas de uma forma propícia ao seu desenvolvimento máximo.

O segundo ponto que consideramos importante para hoje é aquele sobre a dignidade do trabalho. Vimos no último encontro que a dignidade do trabalho é estabelecida quando pessoas livres trabalham, quando ele não é feito por escravos, e quando tem algum valor intrínseco para o trabalhador. E a coisa mais importante que vimos sobre isso é quão recente na história humana a dignidade do trabalho foi estabelecida, considerando que todas as formas de trabalho sejam dignas sob o olhar da sociedade.

Diante desses dois pontos que cobrimos no último encontro, poderia projetar para vocês os dois tópicos principais de hoje. Primeiro, em termos da clareza que atingimos sobre as diferentes partes da vida trabalho, diversão e lazer —, gostaria de levantar a questão sobre como essas partes da vida deveriam ser ordenadas e relacionadas entre si. Segundo, em termos de nossa compreensão sobre quão recentemente na história humana a dignidade de todas as formas de trabalho humano foi reconhecida, gostaria de discutir com vocês a grande revolução de nosso tempo, o que vejo como a segunda maior revolução na história da humanidade.

O TRABALHO NÃO É UM FIM EM SI MESMO

Deixem-me voltar ao primeiro ponto e lidar com ele agora. Como discutimos em outro programa, a felicidade parece consistir na posse de todas as coisas boas e, para que consigamos possuir essas coisas boas, é necessário ter certa ordenação dos diferentes produtos. A ordenação dos diferentes produtos, por sua vez, é muito ligada a uma correta ordenação das partes da vida. Tanto é verdade, que a felicidade em si só pode ser definida concretamente em termos de trabalho, lazer e diversão, ao passo que estas são ordenadas propriamente em uma boa vida.

Lembro-me, Lloyd, que tivemos uma carta do sr. Culligan que colocava a questão exata que queremos responder.

LLOYD LUCKMAN: A carta é do soldado Culligan, do Exército norteamericano. Ele mora aqui em São Francisco e coloca a seguinte questão: "Trabalhamos pela benesse de ter um tempo livre ou temos um tempo livre para que possamos trabalhar?".

MORTIMER ADLER: Acredito que se não houvéssemos distinguido a mera diversão do verdadeiro lazer, essa questão poderia ter sido respondida de qualquer maneira. Vamos supor, entretanto, que lancemos mão da distinção feita até agora entre diversão e lazer, neste caso teremos de dizer o seguinte: diversão enquanto recreação é como o sono, para o trabalho, e trabalho, por sua vez, é uma questão de lazer. Em outras palavras, precisamos viver, temos que possuir a

vitalidade necessária para isso para que ganhemos a vida. E todo o propósito de ganhar a vida é para viver bem e gostar de viver.

O sono e todas as atividades biológicas similares, junto com a diversão como recreação, são as condições para que vivamos e tenhamos vitalidade. Essas duas condições existem para que possamos trabalhar e ganhar a vida com um trabalho remunerado e recompensador. E junto com o trabalho incluímos tarefas não remuneradas. Essas duas coisas, trabalho remunerado e aquelas tarefas não remuneradas que temos de fazer, existem para o bem da vida. E viver bem consiste no engajamento da busca do lazer, no trabalho que fazemos e em alguma pequena quantidade de diversão.

Podemos notar como seria a ordenação errada das partes da vida. Certamente, seria errado dormir por dormir. Seria errado brincar por brincar ou só para matar o tempo ou fugir do tédio. Um psiquiatra avaliaria como escapista alguém que toma tais decisões, não só isso, mas talvez até algum tipo de neurose suicida.

Tão errado quanto os exemplos acima é considerar o trabalho como um fim em si mesmo, em vez de um meio. Certamente, está errado considerar trabalho como algo que fazemos pelo bem da diversão. E o terceiro erro que poderíamos cometer seria ordenar as partes de nossa vida de forma que venhamos esconder delas o lazer, completamente, e usar nosso tempo livre para a diversão.

Agora eu gostaria de resumir isso tudo usando como base a reflexão de outros intelectuais. Essas noções básicas sobre a ordenação do trabalho, da diversão e do lazer na vida humana são bem antigas na nossa civilização ocidental. Elas foram descobertas e compreendidas já nos séculos IV e V a.C., e talvez nessa época tenham sido mais bem entendidas, considerando que alguns de nós, hoje, tendemos a esquecê-las.

TRABALHO E LAZER EM ARISTÓTELES

Gostaria de ler algumas passagens curtas dos livros *Ética* e *Política* de Aristóteles, em que, na discussão sobre a felicidade, ele mostra esses pontos fundamentais de forma simples e eficaz. Primeiro, gostaria de ler uma passagem do livro *Ética* na qual ele diz:

> A felicidade não está na diversão. Seria de fato estranho se a finalidade da vida fosse a diversão e o sujeito devesse ter problemas e sofrer privações durante toda a vida, a fim de se divertir ao final. Esforçar-se e trabalhar em prol da diversão parece bobo e infantil. Mas se divertir com o objetivo de se sentir apto ao esforço parece correto. Diversão é um tipo de relaxamento e isso é necessário, pois não podemos trabalhar continuamente. (...) O trabalho,

por sua vez, é em prol do lazer, e a guerra é em prol da paz. E felicidade depende do lazer mais que do que qualquer outra coisa.

Então, em outro dc seus trabalhos, *Política*, ele volta a esse tema básico. Deixem-me ler outra passagem na qual ele continua seu pensamento e, creio, desenvolve-o: "Lazer e desenvolvimento pessoal", ele diz, "podem ser engendrados não só pelas virtudes, as quais são praticadas durante o lazer, mas também por algumas das virtudes úteis aos negócios e ao trabalho. Pois muitas necessidades da vida devem ser buscadas antes que tenhamos acesso ao lazer". "Entretanto", ele complementa, "precisamos de virtude não primariamente para trabalhar bem, mas para desfrutarmos bem do lazer. Como princípio primeiro, final, ou qualquer meta de toda atividade humana, está o lazer. Ele é com propriedade o desfrutar da vida,consiste em fazer coisas que tornam a vida digna de se viver".

Há um ponto sobre isso que gostaria de acrescentar. Se Aristóteles estiver certo, se felicidade consiste em uma conduta virtuosa no trabalho do indivíduo e do uso virtuoso de seu tempo livre e do lazer, então os dois males mais prevalecentes no ser humano, as mais prevalecentes causas da miséria do homem são estas: um, não ter o tipo correto de trabalho para fazer, um trabalho que evoque suas habilidades e as desenvolva,e dois, ter tempo de sobra para matar. Eu definiria o homem feliz como aquele que gosta do trabalho que faz e não tem tempo livre de sobra para gastar ou queimar.

Agora, deixem-me direcionar o foco para o segundo ponto principal da discussão de hoje. Dirijo-me desta consideração sobre ética do trabalho e lazer para considerações sociais, políticas e econômicas, e para a grande revolução que aconteceu pela primeira vez em nosso tempo.

AS DUAS REVOLUÇÕES NA VIDA E NO TRABALHO

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler, posso interrompê-lo para perguntar sobre algo que tem me incomodado? Baseado na leitura desses trechos de Aristóteles, acho que foi demonstrado claramente que os gregos, há 2.500 anos, tinham uma compreensão magnífica desse conceito de trabalho e lazer. Agora, o que o senhor quer dizer quando afirma ou simplesmente infere que nós revolucionamos o entendimento desses dois conceitos?

MORTIMER ADLER: Fico feliz que você tenha me feito essa pergunta, Lloyd. A revolução à qual me refiro não é tanto no sentido de revolução no entendimento de trabalho e lazer, mas de uma revolução na realidade social, econômica e política no tocante ao trabalho e lazer. Agora terei de falar com você sobre os

fatos, vamos das ideias aos fatos. Espero que seja permissível a um filósofo abrir mão de ideias e ater-se aos fatos, porque é isso que preciso fazer agora.

A primeira das duas grandes revoluções que mudaram inteiramente o curso da humanidade aconteceu mais ou menos em 750 a.C. Aquela revolução governou a vida humana de 750 a.C. até 1750 d.C., ou seja, por aproximadamente mil anos, até o meio do século XVIII. Esta é a revolução que aconteceu quando a divisão do trabalho atingiu um ponto em que alguns poucos indivíduos desfrutavam do lazer, lazer suficiente para o desenvolvimento das artes e ciências, para a criação das constituições e repúblicas e para atuar politicamente como cidadãos. Essa grande mudança no modo de produção tinha, conforme o indicado, dois efeitos extraordinários na vida humana, um bom e outro ruim.

O positivo foi a ascensão das cidades. Pessoas largaram a vida unicamente em família, a vida tribal ou provinciana e amalgamaram-se em cidades, formaram repúblicas, viraram cidadãos e tiveram lazer suficiente para desenvolver as artes e as ciências.

Apenas mais uma passagem de Aristóteles sobre isso que eu acho extraordinária. No livro de abertura de *Metafísica,* ele diz: "As artes e as ciências que não pretendem dar prazer e que não são necessidades da vida foram descobertas em lugares onde o homem começou a ter lazer. Eis o motivo pelo qual as artes matemáticas foram primeiro criadas no Egito,lá a classe sacerdotal tinha o privilégio do lazer”.

Mas o efeito negativo dessa primeira revolução era que ela dividia a sociedade em duas classes: uma grande classe trabalhadora e uma pequena classe ociosa. Isso trouxe a realidade do trabalho escravo ou trabalho servil.

A segunda maior revolução, e, na minha opinião, ainda mais significativa que a anterior, aconteceu por volta de 1750 e ainda está em curso. E a Revolução Industrial. Essa grandiosa mudança no modelo de produção, saindo da produção manual rumo ao uso de maquinaria especializada, revolucionou as condições de trabalho e de distribuição do lazer. E ela tem tido, a meu ver, muito mais alcance e resultados que a primeira revolução. Apesar disso, esses resultados são bons e ruins.

Consideremos alguns dos fatos básicos. Primeiro, levemos em conta a mudança nas fontes de energia ao longo de cem anos. Em 1850, a força muscular humana e animal gerava 95% dos produtos que consumíamos, e a força mecânica, apenas 5%,já em 1950, cem anos depois, as máquinas produziam 84%, e o combinado homem/animais, apenas 16%. Ainda assim, naquele mesmo período e usando preços de 1940 como base, a produtividade humana gerou apenas US$ 0,17 em produtos na relação homem/horas em 1850. É pouco, se comparados aos US$ 0,87 em 1950.

Pensem nos efeitos dessa mudança sobre a semana de trabalho. O fato é que os homens trabalhavam cerca de 70 horas ou mais a cada semana. Em 1890, a semana de trabalho já despencava para 63 horas por semana. Em 1920, foi para 51 horas. Em 1950, tínhamos em média 40 horas por semana de trabalho. Apesar disso, a produtividade aumentou notoriamente, e isso indica uma mudança ímpar tanto na produção quanto no tempo para o lazer.

Agora, considerem os efeitos sobre a educação. Por exemplo, em 1890, apenas 6,7% das crianças entre 14 e 17 anos de idade cursavam o ensino médio. Em 1920, 37,9%,em 1950, 70%.

Levem em conta, agora, os efeitos políticos dessa mudança grandiosa. Em 1850, 16% da população votava. Em 1920, já tínhamos 25% das pessoas votando. Em 1950, 39% da população votava. E ainda mais arrebatadora é a quantificação mostrando que em 1890 apenas 29% da população se registrava para votar. Em 1920, os registros somavam 51% do total, e em 1950, 65% da população estava registrada para votar.

Agora, voltemos nosso olhar para esses fatos extraordinários e significativos e os resultados básicos da Revolução Industrial. Em todas as sociedades pré-industriais do passado, a sociedade era dividida entre a classe trabalhadora e a classe ociosa, ao passo que, com a economia industrial de hoje em dia, nós temos uma sociedade sem classes, composta por pessoas livres que são trabalhadoras ao mesmo tempo que desfrutam do lazer. Todas as sociedades pré-industriais do passado eram também "aristocráticas" em sua forma política,a lei estava nas mãos de poucos. Apenas com uma economia industrial nós temos democracia e sufrágio universal. Nas sociedades pré-industriais de antigamente, apenas o lazer e algumas profissões aprendidas eram dignos,enquanto na presente democracia industrial, todas as formas de trabalho possuem dignidade.

Nas aristocracias pré-industriais do passado, escravos e mercenários viviam uma vida de apenas duas partes dormir e trabalhar enquanto na democracia industrial de hoje todos os cidadãos, trabalhadores e ociosos, desfrutam de uma vida segmentada em quatro partes. Uma possibilidade, mas ainda apenas uma possibilidade, pois infelizmente a Revolução Industrial, que teve essas consequências positivas, carrega consigo também os efeitos ruins. Vamos discriminar quais são os aspectos negativos da revolução para que possamos pesar o que é bom e o que é ruim.

OS RESULTADOS NEGATIVOS DA INDUSTRIALIZAÇÃO

Finalmente, vamos considerar as consequências ruins da Revolução Industrial. A primeira, a rotinização e trivialização de tarefas produtivas, a

eliminação de muitos trabalhadores das linhas de produção, a extinção do prazer de viver desses homens e do valor do artesanato individual.

O segundo maior mal da industrialização é a falácia amplamente divulgada, particularmente nos Estados Unidos, que coloca a produtividade como a finalidade da vida, a ideia de que produzir mais e mais é a meta final de todo nosso esforço, quando, na verdade, nós devemos considerar o aumento da produtividade apenas como um meio, e não como um fim.

Como consequência, quando os homens observam a produtividade como fim, flagramos outro desdobramento, um que leva muitas pessoas a pensarem que o tempo livre que tiverem deve ser usado exclusivamente para diversão e recreação, a fim de voltar a trabalhar e produzir mais. E aquelas que participam de atividades de lazer são frequentemente vistas como diletantes. Há uma tendência por parte do trabalhador que desfruta do lazer em usar seu tempo livre para recreação, já que existe uma ênfase grandiosa na produtividade.

Finalmente, como consequência da Revolução Industrial e da industrialização da sociedade em todos os aspectos, é necessário apontar para a deterioração ou o desaparecimento da educação liberal. E essa é a grande infelicidade, pois é somente através desse tipo de educação que poderemos corrigir ou superar as outras consequências maléficas da industrialização e determinar as boas possibilidades da Revolução Industrial.

LLOYD LUCKMAN: Devo interrompê-lo mais uma vez, dr. Adler. E, dessa vez, como um educador. Para mim, há certo paradoxo aqui, e talvez ele possa incomodar outro espectador também. De um lado, há poucos momentos, o senhor indicou claramente os efeitos da Revolução Industrial, que era uma maior possibilidade de haver um aumento na escolaridade para mais crianças e mais tempo para elas.

MORTIMER ADLER: Sim.

LLOYD LUCKMAN: E agora o senhor está afirmando que a industrialização arruinou a educação. Ficou parecendo que ela seria o oposto da destruição da educação, portanto talvez o senhor tenha algo mais a adicionar. Ou existe mesmo este paradoxo?

MORTIMER ADLER: Bem, acho que existe este paradoxo, Lloyd, mas ele é apenas aparente. De um lado, a industrialização, as mudanças basilares tanto no trabalho como no lazer, tornaram possível, pela primeira vez, dar uma educação liberal para adultos e crianças. De outro lado, enquanto a quantidade de estudo aumentou para todos individualmente, a qualidade da educação diminuiu, foi ficando cada vez menos liberal.

E este, Lloyd, é meu ponto central: a educação para todos deve ser cada vez mais liberal, para que possamos tornar reais as boas possibilidades inerentes à

Revolução Industrial, a possibilidade política para uma cidadania democrática, e as possibilidades éticas para um uso mais inteligente do lazer.

Este será o nosso assunto para o próximo encontro. Lidaremos com o problema da educação liberal em uma democracia industrial, na qual todos os homens são cidadãos e todos têm tempo livre para usar ou desperdiçar. E se eles usam bem ou matam esse tempo fica para a educação liberal determinar. Este é o problema desse tipo de educação em uma democracia industrial.

35. Trabalho, Lazer e Educação Liberal

Nossa última discussão, quando olhamos para a Revolução Industrial e seus efeitos na organização do trabalho e na distribuição do lazer, prepara para as considerações acerca da educação liberal que faremos nesta tarde.

Vamos recordar quais foram as principais conclusões a que chegamos. Vimos os grandes benefícios que surgiram para os indivíduos e para a sociedade a partir da Revolução Industrial que se estabeleceu nestes últimos duzentos anos. Vimos como o modo de produção industrial destruiu, quase aboliu, a palpável distinção entre uma classe trabalhadora e uma classe ociosa. Vimos o efeito que ela provocou ao estabelecer, pela primeira vez, a dignidade de todas as formas de trabalho. E vimos o efeito político, como os indivíduos, à medida que se emanciparam do trabalho braçal, passaram a ter tempo disponível para exercer seu direito de sufrágio e suas obrigações como cidadão.

Também vimos as consequências ruins da Revolução Industrial, como o aumento do tempo livre e de seu uso equivocado para diversão recreacional, ao invés de atividades genuinamente de lazer. E vimos, ou pelo menos eu penso, que com essas mudanças progressivamente se deteriorou a educação liberal.

A ESCOLARIDADE CRESCEU, A EDUCAÇÃO DIMINUIU

O sr. Luckman lançou um desafio sobre minha última afirmação, ao apontar o fato óbvio de que nos últimos cinquenta anos, com a crescente e veloz Revolução Industrial, a educação estava em ascensão, melhorando, e não em declínio.

Mencionei que nos Estados Unidos havia acontecido uma grande melhora no número total de crianças entre 14 e 17 anos de idade que frequentavam o ensino médio. Outro indicativo é que durante a Primeira Grande Guerra, 75% dos alistados tinham menos de oito anos de escolaridade total, ao passo que, durante a Segunda Grande Guerra, vinte anos depois, 68% dos recrutas tinham nove anos de estudo, e 39% tinham tido doze anos de escolaridade, enquanto vinte anos antes apenas 9,5% dos recém-alistados apresentavam esse tempo de escolaridade.

Agora, Lloyd, parece-me que esses fatos apontam na direção de um aumento na escolaridade, mas se os observarmos atentamente, fica claro que é um aumento quantitativo, e não qualitativo. Lloyd, houve uma melhora qualitativa na educação nos últimos cinquenta anos? Parece-me que o triste fato mostra a escolaridade aumentando mais e mais enquanto a educação se deteriora, já que ela se tornou

cada vez menos liberal.

Se enfatizarmos a palavra *liberal,* aí sim entenderemos, creio eu, o ponto central sobre a deterioração na educação durante os últimos cinquenta anos. Isso nos leva à questão principal da discussão desta tarde, e acho que podemos começar com duas perguntas que recebemos: uma da sra. Cavanaugh e uma do sr. Starkey.

LLOYD LUCKMAN: Exato. Eis a questão da sra. Cavanaugh, residente na cidade de Livermore. Ela diz; 'já que muitas conotações se ligam ao termo liberal', o senhor poderia iniciar sua discussão com uma explicação do termo aplicado à educação?".

MORTIMER ADLER: Fico contente que você tenha restringido sua questão ao termo "liberal" aplicado à educação, já que para defini-lo em um sentido político — no sentido do nome atribuído a um dos grandes partidos ou posições opostas aos conservadores ou radicais — é, de fato, muito difícil. Você provavelmente já escutou a definição para "liberal" dada ou pelo conservador ou pelo radical que não suporta o liberal. Essa definição diz que o liberal é o homem com os dois pés plantados diretamente no ar.

Entretanto, explicar o que "liberal" significa quando o termo é aplicado à educação não é tão difícil. Na verdade, pega-se o sentido imediatamente quando se percebe que a palavra "liberal" tem a mesma raiz da palavra "liberdade". E que essa origem significa, em latim, "livre". Portanto, você pode definir educação liberal dizendo que ela é uma educação para seres humanos livres. É uma educação vinda de pessoas livres, para que usem sua liberdade, que elas devem utilizar porque pertencem à classe dominante da sociedade e porque também fazem parte da classe que desfruta de tempo livre e lazer. Acho que esta seja uma definição perfeitamente clara do que liberal significa para a educação.

O SIGNIFICADO DE EDUCAÇÃO LIBERAL

LLOYD LUCKMAN: Bem, com isso em mente, podemos então passar para a segunda questão, dr. Adler, questão esta que pode ser mais relutante a uma resposta breve. Ela vem do sr. Elmer Starkey, de Petaluma. Ele diz: "Quero saber no que uma educação liberal consiste". E isso é tudo.

MORTIMER ADLER: Esta questão, sr. Starkey, necessita de um livro para ser respondida, e não de uma ou duas frases. E exatamente por isso eu lhe recomendarei alguns desses livros, já que outras pessoas também querem chegar à resposta sobre em que consiste uma educação liberal. Tenho aqui uma longa lista desde séculos antes de Cristo até os dias de hoje. Limitarei essa lista a quatro livros escritos por três norte-americanos e acho que são exemplares perfeitos

para o assunto. Um deles é o livro *Democracia e Educação*, publicado por John Dewey em 1916, sendo o grande livro do começo do século sobre este assunto. Então, temos um livro de Mark Van Doren, lançado em 1943, intitulado *Liberal Education* [Educação Liberal], Outros da lista são dois livros do meu amigo Robert M. Hutchins: um de 1943, chamado *Education for Freedom* [Educação Para Liberdade] e outro publicado em 1951 sob o título de *The Conflict in Education* [O Conflito na Educação].

Sei que isso não responde à sua pergunta, sr. Starkey, mas deixe-me ver se posso dizer, em duas frases que pretendo que sejam breves e suficientes, no que a educação liberal consiste. Diria que, primeiro, na escola, educação liberal consiste em adquirir as disciplinas do aprendizado, aprender a aprender, e, então, tornar-se familiarizado pela primeira vez com o princípio que diz "o sujeito deve passar toda sua existência tentando entender". A partir daí, eu diria que, em segundo lugar, na vida real a educação liberal é o uso das artes liberais, das disciplinas de aprendizado, aquelas adquiridas na escola, a fim de continuar com o processo de absorção do conhecimento e a busca vitalícia por compreensão, *insights* e sabedoria.

Agora, com essas duas questões respondidas, Lloyd, acho que posso emplacar minhas proposições centrais, aquelas que pretendo explicar e talvez até defender de objeções. A distribuição universal do lazer e do sufrágio, que acompanha a industrialização, pede por uma democracia industrial que dê uma educação liberal para todas as crianças que crescerão entre homens e mulheres livres — no sentido de ter tempo livre para o lazer, livre no sentido de serem cidadãos. O propósito desse tipo de educação liberal é preparar a criança para o bom uso do tempo livre que terá quando atingir a idade adulta, e um dos principais usos desse lazer é continuar aprendendo durante a vida adulta.

Em todas as aristocracias pré-industriais do passado, a educação era para poucos, e quase todos da classe dominante. Essa educação era voltada para o aprendizado adulto e liberal, não havendo chance para que muitos desfrutassem dessa sinecura. Não havia necessidade de dar educação a escravos e trabalhadores não votantes. Tudo que estes recebiam era treinamento específico para o trabalho e, claro, não havia aprendizado nem ali nem em suas vidas adultas.

Quero sublinhar o fato de que em todas as aristocracias pré-industriais do passado toda educação era liberal. Não se falava em alguns tendo um tipo vocacional e outros um tipo liberal. Treinamento vocacional não era tido como educação de forma alguma, era sim o treinamento de trabalhadores ou escravos. E enquanto um enxergava a educação como essencialmente liberal, outro entendia

que ela não poderia ser completada na escola, somente lá iniciada, e que o ponto principal e o propósito da educação liberal teriam de ser atingidos na vida adulta.

Em uma democracia industrial na qual todos são cidadãos e, nessa condição, cidadãos governantes, não sendo meramente trabalhadores, mas livres também, com dignidade na função que desempenham e, consequentemente, com tempo livre para o lazer -, poderíamos esperar ver um tipo de educação liberal para todos e que existiriam oportunidades e provisões para um aprendizado liberal durante a vida adulta.

O FRACASSO DA EDUCAÇÃO NORTE-AMERICANA

Entretanto, seria essa a situação nos Estados Unidos de hoje, a mais avançada democracia industrial do mundo? Sinto muito em dizer que a resposta para tal pergunta é não. O que encontramos aqui são aproximadamente oito anos de escolaridade, escola elementar comum para todas as crianças, que é, por si só, lamentavelmente pífia no que tange à preparação para a cidadania e uso do tempo livre. E, ainda, depois da oitava série, nós dividimos nossas crianças. Damos educação liberal e sinto muito dizer, mas não é boa o suficiente — para uma minoria nas escolas de artes liberais, cuja maioria não é liberal o suficiente. Mas, para a maioria das crianças, depois que saem do ensino fundamental, damos treinamento vocacional, em vez de trabalho. Temos dado a essa educação liberal de adultos as provisões erradas, já que estes vivem em um país onde a maioria tem muito tempo livre.

É compreensível o motivo do fracasso no sistema educacional norte-americano. O problema de dar educação liberal para todas as crianças, o que é indispensável em uma democracia industrial, é deveras difícil, mais do que qualquer outro tipo que a humanidade tenha enfrentado em termos de educação até hoje. E esse problema acertou em cheio o sistema de educação de modo tão inesperado que acredito que a sociedade, desavisada, não notou que estava sendo praticamente inundada por ele. Isso exonera os educadores dos primeiros 25 ou 30 anos deste século por não terem feito nada do que deveria ter sido realizado. Mas também não tira a culpa dos que atualmente ainda não repararam esse problema. Ainda há uma permissibilidade muito grande com essa divisão entre educação liberal para poucos e o treinamento vocacional para a maioria no nosso sistema educacional. O problema ainda não está sendo encarado, os responsáveis ainda estão *fugindo* dele quando na verdade ele não se resolverá sozinho diante de toda essa inação.

Não quero inferir que sei a solução para o problema. Na verdade, diria que não existe um educador norte-americano que tenha essa resposta no momento.

Tudo que pode ser colocado na mesa são os ingredientes necessários para se criar essa solução. Devemos descobrir de alguma forma, debruçados e concentrados no problema, pacientemente, os caminhos para dar às crianças o mesmo tipo de educação liberal que foi dada àqueles poucos aristocratas do nosso passado pré-industrial.

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler, concordo sobre o problema que devemos equacionar e também com o que seja necessário para tal, mas conheço uma série de professores e educadores que não comungam desta mesma concepção. Fico, então, imaginando como o senhor responderia à objeção deles.

MORTIMER ADLER: Qual é a objeção deles? Eles têm apenas uma, Lloyd?

LLOYD LUCKMAN: Não, não. Tenho certeza de que o senhor bem sabe que eles possuem muitas, mas existe apenas uma que vai ao cerne dessa questão em particular. Os fatos estão contra o senhor, simples assim. Temos o problema de que a maioria das crianças, pelo menos metade delas, simplesmente não tem a capacidade de se beneficiar com uma educação liberal e, portanto, somos confrontados com a opção de lhes dar um treinamento vocacional.

MORTIMER ADLER: Lloyd, acho que esse é um erro primário que as pessoas cometem ao falhar na compreensão da máxima democrática, da oportunidade igual de acesso à educação. Essas pessoas acham que tal máxima só se aplica quando afirmamos dar oportunidades iguais de educação para todas as crianças porque damos a elas a mesma quantidade de escolaridade. Essa é uma interpretação equivocada. O correto seria entender que oportunidades iguais de acesso à educação significam a oportunidade de que todas as crianças gostem de receber o mesmo tipo de educação e que ela seja liberal.

E, Lloyd, digo que todos os fatos, os quais estou propenso a admitir, e certamente devo admitir, todos os fatos de diferenças individuais não mudam o princípio que acabei de estabelecer.

Deixe-me demonstrar isso. Tenho aqui dois recipientes. Aqui está um quarto de um galão e aqui está metade de um galão. Digamos que as crianças com capacidade de receber um quarto ou metade da educação liberal sejam representadas pelos galões. O que significa a máxima democrática de acesso igualitário à educação para as crianças? Seria simplesmente colocar a quantidade de líquido que esses recipientes acomodariam? Colocar creme ou leite no galão de metade e água no de menor capacidade? Se comparado à educação liberal, o treinamento vocacional é meramente água. Não, não significa isso. O que precisaríamos fazer em relação a esses dois recipientes diferentes, que representam as diferenças e a variabilidade entre os talentos naturais dos seres humanos, seria colocar o mesmo tipo de líquido em ambos.um quarto de creme, se pudermos fazê-lo com ingredientes da educação liberal, tanto no galão de um

quarto quanto no de metade. Isso é tratar igualmente duas crianças diferentes.

A educação norte-americana hoje está errada em seus princípios, tal como Thomas Jefferson estava errado em 1817, uma não democracia, em princípio, como quando Thomas Jefferson aproveitou-se da legislatura da Virgínia para dar a todas as crianças três anos de escolaridade comum, e nada além disso. E então, depois do terceiro ano, sugeriu dividi-los entre aqueles que foram destinados para o trabalho. Estes deveriam ser tirados da escola e enviados às fazendas ou às lojas como aprendizes, já os outros rumariam à vida de lazer e política, direto para as universidades. Será que agimos hoje em dia de modo muito diferente disso? Sim, de certa maneira, sim,damos às crianças oito anos de escola elementar, mas isso é somente resultado direto da Revolução Industrial. O problema é que depois desses anos dividimos as crianças da mesma forma que Thomas Jefferson fez: de um lado, aqueles destinados ao trabalho, e, do outro, aqueles que rumarão à faculdade e ao lazer, e, como regra, todos são destinados ao lazer e vida política.

TODOS PODEM SE BENEFICIAR DA EDUCAÇÃO LIBERAL

O ideal que devemos perseguir é o de dar para todas as crianças não meramente oito anos de educação fundamental, mas também treinamento liberal adequado, educação liberal através do ensino médio, eu iria ainda mais longe e diria que através das universidades. Todas as crianças com um *diploma de* bacharelado em artes deveriam receber, em preparação para seus papéis na vida livre, treinamento quanto ao uso das atividades de seu próprio lazer e desempenho de seus deveres políticos.

Neste momento, devo encarar os fatos. Se esse ideal não pode ser realizado, então deveríamos desistir da democracia completamente e retornar às formas aristocráticas de sociedade nas quais os homens livres eram separados dos escravos, onde os nobres ociosos e as classes trabalhadoras eram separados daqueles que não possuíam direitos ou deveres.

Porque dar o direito de voto e lazer àqueles incapazes de receber educação liberal é perigoso para a sociedade e para eles próprios. Não acho que esse seja o caso. Acredito que todas as pessoas possam receber uma educação liberal, mas, se não puderem, então deveríamos desistir da democracia.

LLOYD LYCKMAN: Bem, dr. Adler, novamente, suponhamos que esse ideal que o senhor está colocando possa ser realizado, mesmo que ainda distante no tempo. Existe outro problema de difícil resolução aqui, e está na questão concernente à relação entre educação liberal e trabalho, não ao lazer, desta vez.

MORTIMER ADLER: Fico feliz que tenhamos mudado o rumo, Lloyd.

LLOYD LUCKMAN: O sr. Nelson assinala muito bem, dr. Adler, quando lhe pergunta: "Se todos são educados de modo liberal, o que faremos com as tarefas servis e desagradáveis que ninguém nesse sistema liberal de educação se disporia a fazer?".

MORTIMER ADLER: Lloyd, acho esta uma questão muito boa. O sr. Nelson traz uma indagação que sempre é feita. Conversei ao longo dos anos com muitas plateias sobre educação liberal, e é interessante ver a reação delas quando você propõe o ideal de que todas as crianças frequentarão a universidade um dia, que todos receberão uma educação liberal sem treinamento vocacional de qualquer espécie, que todos estarão preparados para uma vida de lazeres e cidadania. Sempre algum espectador pergunta: "E o que o senhor pretende fazer sobre as tarefas mais braçais, mais desagradáveis e baixas na hierarquia dos afazeres profissionais que constituem a divisão de trabalho em uma sociedade complexa?".

Há duas respostas. A primeira delas nos foi sugerida, Lloyd, por um de nossos correspondentes, sr. Edward C. Keetche, professor de engenharia industrial em Berkeley, na Universidade da Califórnia. Ele sugere que as fábricas automatizadas do futuro acabarão com uma grande quantidade de trabalhos manuais repetitivos e, assim, eliminarão uma grande parcela da labuta do trabalhador. Entretanto, esta é apenas uma parte da resposta, sr. Nelson.

A outra parte da resposta é que a escala de diferenças individuais permanecerá imutável depois que todos tenham sido educados de modo liberal até o limite de suas capacidades, mesmo que em quantidade insatisfatória. Portanto, sempre haverá desigualdade, e ela sempre afetará a hierarquia das tarefas, mesmo quando muitos dos trabalhos braçais forem extintos pela criação de processos automatizados e o trabalhador for educado de modo liberal. Não acho que exista problema algum em inserir o homem na complexa hierarquia de tarefas que uma sociedade pede.

Lloyd, acho que temos tempo para mais uma questão.

LLOYD LUCKMAN: Muito bem. O sr. Asturias, de Oakland, quer que o senhor diga se as mulheres devem ter o mesmo tipo de educação liberal que os homens nesta era industrial de hoje em dia.

MORTIMER ADLER: Sr. Asturias, esta é uma questão muito boa e familiar. Ela tem sido repetidamente feita, não é mesmo?

Uma coisa nós deveríamos encarar de uma vez por todas: mulheres são cidadãs? Mulheres desfrutam de tempo livre para o lazer? Mesmo quando trabalham, mesmo quando possuem trabalho doméstico para fazer ou quando são empregadas tradicionais em um escritório? Se elas são de fato cidadãs e se têm lazer, então elas precisam de educação liberal na mesma medida que os homens necessitam.

Sempre gosto de dizer mais uma coisa nesse momento da reflexão. Se as mulheres não trabalham, e eu acredito, Lloyd, que algumas não trabalham nem domesticamente nem profissionalmente, elas desfrutam de mais lazer que qualquer homem em uma sociedade industrial e, portanto, mulheres ociosas precisam de educação liberal ainda mais do que os homens. Portanto, esse tipo de educação é condição existencial indispensável para que sejam salvas do mau uso do tempo livre que venham a ter em mãos.

36. Como Pensar sobre a Lei

Hoje começamos a discussão sobre o conhecimento. Para prevenir qualquer confusão, deixem-me dizer que, apesar de vocês terem achado que eu disse "conhecimento", na verdade foi "lei". O assunto de hoje é a lei, não o conhecimento (O autor faz um jogo de palavras, já que em inglês, *lore* [conhecimento] e *law* [lei] possuem pronúncias semelhantes).

Nasci em Manhattan, que se localiza, infelizmente, bem perto do Brooklyn. Quando cheguei à Universidade de Chicago pela primeira vez e comecei a ensinar a filosofia da lei, notei que meus estudantes mantiveram um olhar intrigado durante os primeiros meses. Muitos deles achavam que era apenas um erro de pronúncia da minha parte, que eu estava ensinando a filosofia da lei e não a filosofia do conhecimento.

Iniciemos a discussão sobre a lei assinalando alguns fatos óbvios sobre significado da lei em nossos pensamentos e vida. Para nós, a ideia da lei é ligada a outras noções básicas de justiça, liberdade, governos e paz. Por exemplo, no prédio da Corte Suprema existe aquela frase que todos conhecemos: "Iguais perante a lei". Com relação à liberdade a todos, nós sabemos que as oposições básicas a ela são ou a liberdade da lei ou o desenvolvimento da liberdade sob a lei. Como vocês devem se lembrar de nossos debates sobre governo, as três grandes funções de um governo são ligadas à lei: criação, aplicação aos casos particulares e execução geral delas.

Talvez a única conexão que não seja imediatamente clara é aquela entre lei e paz. Deixem-me esclarecê-la através da leitura de duas citações sobre a lei, uma do grande filósofo político italiano Nicolau Maquiavel, e a outra do filósofo político inglês John Locke. Maquiavel diz: "Existem dois meios para a contestação: um pela lei e outro pela força. O primeiro é bom para os homens, o segundo para as bestas". E mais de um século depois, John Locke, repetindo a primeira frase, diz: "Há dois tipos de contestação entre os homens: um deles controlado pela lei, o outro pela força". Ele comenta sobre essa afirmativa dizendo que "quando lidamos com nossas diferenças pela lei, a coisa que chamamos de paz' reina, mas quando usamos a força, temos a guerra". E continua: "Quando o processo de resolução de uma contenda através da lei termina, o modo truculento sempre se inicia. O reino da lei é o reino da paz,a ausência da lei é a guerra".

Outro modo de resgatarmos rapidamente a importância da lei na vida humana

é lembrar que uma das três grandes profissões que aprendemos é a profissão da lei. Direito, medicina e sacerdócio representam as três mais antigas e importantes profissões que o homem já teve.

Existe uma terceira forma de nos lembrarmos da importância e do significado da lei em nossas vidas. Aqui está nosso entendimento geral do que queremos dizer quando classificamos algo de legal, legítimo ou lícito de um lado e ilegal ou ilegítimo de outro.

Apresentarei rapidamente. A oposição que se faz dentro de nossas mentes daquilo que cremos ser legal ou ilegal é exatamente a sensação de embate entre ordem e caos. O que é legal está em ordem, o que é ilícito é caótico. É o conflito entre o certo e o errado. Temos dentro de nós a sensação de que viver legalmente é viver racionalmente, sob a batuta da razão, enquanto o ilegal representa o reinado incontrolável da força.

Agora, se deixarmos um pouco de lado essas considerações elevadas e nos voltarmos para nossa interpretação cotidiana da lei e para o impacto dela em nossas vidas, prevalece a figura do policial como imagem da lei. Frequentemente, chamamos o policial na rua de "a lei". Dizemos "Lá vai a lei". E junto com a imagem do policial, os símbolos da lei são também todas as consequências que sabemos que existirão, caso nos coloquemos do lado errado da lei e do que é certo.

Não seria bom se permitíssemos que a lei criminal ocupasse um lugar de destaque em nossas mentalidades. Não devemos identificar a lei como algo que só apreende, julga e condena crimes. Mesmo que haja grande importância no direito penal, é apenas uma pequena parte da lei e das contribuições diárias que ela nos dá. A condução de nossos negócios, a proteção da propriedade, nossos direitos e liberdades também devem ser considerados, a lei civil e a criminal são ambas fundamentais para uma boa vida.

O QUE É A LEI?

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler, um de nossos correspondentes, o sr. Charles J. Croddy, de São Francisco, concorda com o senhor sobre a importância da lei em nosso cotidiano, Ele diz, tal como o senhor, que a lei penetra em todos os aspectos de nossas vidas, Mas ele tem uma série de questões. Por exemplo, ele pergunta primeiro: "O que é a lei? Tudo que existe é governado por ela? Toda lei deve ser obedecida?". E seu questionamento final: "O ser humano pode obedecer ou ignorar determinadas leis conforme preferir?".

MORTIMER ADLER: Isso é o suficiente para que comecemos, Lloyd. Na verdade, a primeira questão do sr. Croddy, "O que é a lei?", nos ocupará por

agora, apesar de que durante a resposta deste tópico espero poder jogar alguma luz sobre as outras duas questões que ele levantou.

Comecemos com "O que é a lei". Existem três coisas que embasam nossa compreensão sobre o tema: a lei é sempre uma afirmação universal, é uma regra e é um instrumento de governabilidade do homem. Lima decisão específica não é uma lei, já que não é universal. Uma "lei" científica ou generalização também não é uma lei, pois não é uma lei de conduta, e regras não são leis caso sejam regras sobre, por exemplo, a arte. Regras são leis somente quando são instrumentos de governança em uma comunidade humana.

Deixe-me preencher algumas lacunas entre esses três pontos. Dos aspectos gerais, primeiro. Por exemplo, a declaração "Esta caixa de fósforos está aqui e caindo da mesa" não é uma lei, mas sim uma consideração sobre um fato em particular. Uma lei precisa ser uma afirmativa universal, precisa ser aplicável a todas as coisas de determinada natureza e a todas as possibilidades de ação. Por exemplo, em contraste com a frase referente à caixa de fósforos, "todos os corpos dentro da atmosfera terrestre tendem a cair em direção ao solo a todo tempo e em todos os lugares da Terra", esta é uma lei científica. É a lei da gravidade, familiar a todos. Mas esta lei, apesar de ter esse *status* para os cientistas, não é lei no sentido que buscamos atingir nesta tarde de debates. Ela não é um estado de direito.

Nas milhares de leis que jazem nos livros em bibliotecas de direito, não existe uma lei parecida com a lei da física sobre a gravitação de corpos. As leis nos livros de direito são regras de conduta. Explicarei agora as diferenças entre o tipo de lei de generalização científica e as leis do direito.

A palavra "lei" divide-se em dois tipos de afirmações universais: descritivos e prescritivos. As afirmações universais descritivas que são chamadas de leis são generalizações científicas. Elas descrevem como as coisas se comportam ou respondem a estímulos. E tais afirmações não podem ser contestadas, já que são leis invioláveis da natureza. Tal como Immanuel Kant disse: "Temos leis na esfera da natureza física, na esfera das coisas delimitadas pela necessidade". Mas se nos voltarmos para a lei no sentido de prescrição, chegamos a uma noção bem diferente da científica. No sentido prescritivo, a lei é uma regra legal. As leis determinam não só como as coisas funcionam, mas também como o homem deve se comportar. E tais regras não podem ser desobedecidas,elas são regras invioláveis de conduta. E aí temos a lei não mais na esfera da necessidade, e sim na esfera da liberdade humana. Esta é uma distinção fundamental entre os tipos de leis em dois sentidos básicos, e estamos interessados somente na concepção de lei enquanto regra.

Veja, sr. Croddy, existe a visão de que a lei não governa todas as coisas, mas

as leis que governam todas as coisas são de dois tipos. Tudo, exceto os homens, é governado por leis descritivas, generalizações científicas que físicos e químicos descobriram, enquanto somente homens são governados tanto por estas leis quanto pelas regras de direito, criadas pela sociedade. Entretanto, seriam leis todas as regras que guiam o ser humano? A resposta é não. Existem incontáveis regras na vida humana que não são leis. Por exemplo, todas as regras das artes, da gastronomia, da direção de veículos estas são particulares às pequenas operações da vida e, portanto, não são leis. Por que não são leis? Porque elas não são regras envolvidas no governo de uma comunidade humana. O que queremos dizer com "regra legal" sendo o oposto das regras artísticas é que as legais são instrumentos neste governo de comunidade.

Isso explica por que usamos a frase "da lei e da ordem", pois a lei é o princípio da ordem em uma sociedade. E o que queremos dizer com isso? Isso significa destacar uma unidade do todo. Todos devem conhecer a frase estampada nas moedas norte-americanas, *“e pluribus unum*", criar um a partir dos vários. Isso seria impossível sem a lei, já que ela é a regulamentação da conduta dos indivíduos, o que lhes permite viver e agir juntos. A lei pode produzir a ação concentrada de uma multidão de homens a fim de atingir um bem comum, ao invés do interesse particular de cada um.

DUAS VISÕES SOBRE A LEI

Até agora tudo bem, entendemos que as leis são regras gerais governando comunidades humanas. Neste sentido, todos os estudantes de direito e filósofos da lei tendem a concordar. Mas no instante que passamos desse estágio, estamos entrando em águas profundas e turvas. Encontramos, então, as mais fundamentais diferenças na filosofia da lei e no pensamento humano sobre ela.

Apresento agora essas diferenças, esse conflito sobre a lei a vocês no formato de duas teorias diametralmente opostas e radicalmente conflitantes entre si. Começarei com a visão da lei segundo Tomás de Aquino no século XIII. Essa ótica era a de Aristóteles no século V a.C. e a de John Locke durante o século XVIII d.C., este grande filósofo político inglês.

Essa visão pode ser resumida pela seguinte frase: "A lei é uma regra feita para o bem comum de uma comunidade, presa à razão, instituída pela vontade de uma autoridade devidamente constituída e munida de força coercitiva". Deixem-me comentar tal afirmativa. Uma lei não é uma lei se não for para o bem comum e se for para servir aos interesses de uma pessoa só. Uma lei não pode ser feita por qualquer um, nem mesmo por alguém com força para aplicá-la, ela deve ser elaborada por uma autoridade devidamente constituída, ou pelo povo ou por seus

representantes e com o consentimento *popular.* Sem tal autoridade, a lei seria lei apenas no nome, já que não passaria de uma expressão de força. Porque sem força coercitiva um estado de direito seria meramente um conselho, pois para ser efetiva como lei, no governo de uma comunidade composta por homens, a lei precisa vincular a ela tanto os homens bons quanto os maus. Toda lei é consenso entre os bons cidadãos através de sua autoridade, razão e consciência. Já com relação aos homens maus, a lei lhes deve aplicar força coercitiva, medo e punição. Lembrem-se de que a lei pode instaurar consciência em um homem mau através da punição que venha a sofrer, pois esses homens são movidos pelo medo de tais coerções.

A outra teoria sobre a lei foi primeiro concebida pelo grande jurista romano Ulpiano, na época em que a tirania dos imperadores era brutal. De acordo com Ulpiano, a declaração da natureza do direito é a seguinte: "Aquilo que agrada ao príncipe possui a força da lei". Pode-se substituir "príncipe" por "governo", "partido" ou "poder". E isso que agrada ao príncipe não precisa ser exatamente para o bem comum. Pode servir somente aos interesses de alguns poucos poderosos, seja um rei, um partido ou ditador. Não precisa ser plantado sobre a razão, pode ser uma regra imposta pelo governante ou por qualquer um que tenha o poder de aplicar essa regra. Tal príncipe não precisaria ter o consentimento do povo nem representá-lo ao estabelecê-la. Ele pode tomar o poder para si como um tirano. A lei, nesse caso, é apenas uma expressão de sua força e por isso tal lei vale para todos, sem espaço para contestação e fazendose valer do medo geral de que haja punições. E isso oblitera a distinção entre bons e maus indivíduos sujeitos à lei.

Essa visão não é apenas a de Lllpiano, mas também de nomes como o filósofo inglês Thomas Hobbes, o grande defensor da monarquia absolutista na Inglaterra. E, recentemente, aqui nos Estados Unidos, Oliver Wendell Holmes também apregoava tal pensamento.

Deixem-me ler para vocês duas passagens, uma de Hobbes e outra de Holmes. Hobbes, para quem a lei é um comando e um comando é uma expressão da vontade, não da razão -, diz: "Todas as leis escritas e não escritas têm sua autoridade e força a partir da vontade do soberano. Nenhuma lei pode ser injusta, então, pois ela é feita através de um poder soberano e tudo o que é feito por tal poder é garantido". O sr. Holmes, em um famoso discurso que fez para a escola de direito de Harvard, disse: "O que constitui a lei? Você vai encontrar alguns escritores dizendo que é um sistema de razão, que é uma dedução dos princípios da ética ou outros enfeites, mas se tomarmos o ponto de vista do nosso amigo, o homem mau, veremos que ele não se importa em nada com axiomas de dedução. Tudo o que ele quer saber é o que os tribunais podem fazer de fato". Então,

Holmes continua a dizer para si mesmo: "Não apenas para o homem mau, as profecias que os tribunais farão de fato, e nada mais pretensioso, é o que eu quero dizer com a lei".

Para resumir o ponto de vista do direito tido por Aristóteles, por Tomás de Aquino, por Locke, pelos Pais Fundadores norte-americanos, e por muitos outros ao longo de toda a história do pensamento humano sobre a natureza do direito, pensamento que chamamos *jurisprudência*, a lei é considerada como algo arraigado na razão e instituída pela vontade. Por ser baseada na razão e instituída pela vontade, é algo que combina autoridade e força coercitiva. E por combinar a força de autoridade e de coação, ela liga os seres humanos, tanto em sua consciência para que a ela obedeçam quanto através do medo da punição. Ela unifica os homens de bem em sua consciência e deixa os homens maus com medo. Essa lei é certamente o que nós consideramos como uma coisa razoável. E direito encarado como lei razoável.

O quadro oposto da lei é a visão no mundo antigo por homens como Ulpiano, e no mundo moderno pelo grande filósofo inglês Thomas Hobbes ou pelo sr. Justice Holmes. A lei é algo imposto pela vontade, não fundamentado na razão. Assim sendo, é algo que tem apenas força, e nenhuma autoridade, exceto a autoridade da força em si. E se liga sozinha ao medo, não à consciência. Essa lei é o que entendemos por lei arbitrária.

Deixe-me enfatizar isso. Quando a lei tem autoridade, é uma lei razoável, quando a lei é imposta pela vontade, ela é arbitrária. O próprio significado da expressão "imposta pela vontade" é o significado de lei arbitrária.

LLOYD LUCKMAN: Seu resumo, dr. Adler, parece nos levar diretamente **à** questão de Allen J. Flores, da qual acho que o senhor vai se lembrar.

MORTIMER ADLER: Sim, eu me lembro. É uma pergunta muito boa.

LLOYD LUCKMAN: Ele é de Richmond. Refere-se, primeiro, ao antigo argumento de que a lei é criada para suprir o interesse dos mais fortes. E isso foi constatado primeiramente, ou pelo menos foi constatado por Trasímaco, na *República* de Platão.

MORTIMER ADLER: Certo.

LLOYD LUCKMAN: O sr. Flores diz; "Se isso é verdade, que a lei é feita para suprir a necessidade dos mais fortes, que validade teria o povo de uma democracia ao dizer que sua forma de governo é superior a qualquer outra?".

MORTIMER ADLER: Este é exatamente o ponto, sr. Flores, do conflito básico sobre a natureza na lei segundo as duas teorias apresentadas. A posição de Trasímaco na *República* de Platão é essencialmente a mesma de Ulpiano ou de Thomas Hobbes ou de Wendell Holmes, ou de qualquer um que entenda a lei

como sendo uma expressão de poder, e não de direito. Nessa posição, sob esse ângulo, leis democráticas, conforme indica sua pergunta, não são melhores que leis tirânicas. E democracia enquanto forma de governo não é melhor que tirania. Na verdade, sr. Flores, sob essa visão, todos os governos são tirânicos.

Mas se pegarmos a posição contrária, vinda de Aristóteles, Tomás de Aquino, Locke ou dos Pais Fundadores norte-americanos, a lei não é algo feito especialmente para os mais fortes, mas sim para o bem comum. E, além do mais, ela necessita ser feita de acordo com o que Locke descreveu, "com o consentimento dos governados", ou, como Tomás de Aquino menciona, "pelos seus representantes". Nesse aspecto, a democracia é melhor que a tirania, e eu poderia mostrar-lhe o porquê de a democracia ser a melhor forma de governo.

Lloyd, essa questão básica da lei sobre a qual temos discutido nesta tarde nos leva a outras muitas outras, tal como a questão da justiça de direito ou da distinção entre leis boas e ruins. E isso nos leva a tais contendas ao passo que as questões sobre "em quais circunstâncias a desobediência à lei é justificada" voltam à tona.

Aqueles que defendem pontos de vista opostos sobre a natureza do direito tendem a dar respostas opostas diante desses temas e dessas questões. Por exemplo, de acordo com a visão de que o que agrada ao príncipe tem força de lei, não existe um padrão para medir a justiça das leis. Como em Thomas Hobbes, na passagem que li para vocês: "Se a lei vem do poder absoluto do príncipe, então não se pode falar sobre uma lei injusta, a lei é a norma de justiça, e a justiça não consegue medir o bem e distinguir entre leis boas e más".

Agora, para lidar com essas questões, não só esta sobre a natureza do direito na qual encontramos tais visões radicalmente opostas, mas essas outras questões sobre a justiça ou bondade e maldade das leis, e com a pergunta difícil sobre se a desobediência à lei é ou não é sempre justificável, penso que temos de considerar uma série de coisas. Devemos considerar os diferentes tipos de lei. *É* o tipo de lei da qual temos falado esta tarde, a lei do Estado, a lei da Califórnia, a lei do Governo Federal. Seria este o único tipo de legislação que rege os homens, que é regra de conduta, que é fundamental para o governo de uma comunidade de homens, ou existem outros tipos?

Além de considerar os diferentes tipos de lei, queremos nos perguntar sobre como a lei é feita. O que está envolvido na elaboração das leis? E, então, devemos ser capazes de ir daí até a mais definitiva de todas as questões, aquelas sobre a justiça da lei. Por qual padrão as leis são consideradas boas ou más, justas ou injustas, convenientes ou inconvenientes? Podemos dizer que não se pode falar sobre a justiça das leis, porque a lei é a fonte da justiça, e não a justiça que mede a bondade e a maldade de uma lei?

Estas são as questões que esperamos debater nas próximas semanas. Na verdade, a ordem de nossa discussão será: os tipos de lei, em seguida uma discussão sobre a elaboração das leis e, finalmente, no trecho final das nossas discussões, uma reflexão sobre a justiça das leis.

37. Os Tipos de Lei

Continuamos nesta tarde pensando sobre a *grande ideia* da *lei*. Gostaria de lembrá-los do que aprendemos semana passada no que se refere aos elementos em nossas concepções cotidianas da lei. Vimos que ela é formada por regras de conduta às quais os homens podem obedecer ou não. Sublinhamos que leis são geralmente tidas como algo feito por aqueles designados a governar uma comunidade, e que esse governo é de certo modo a origem da lei. Também vimos que, ao analisar suas facetas, a lei pode ser algo bom ou ruim, pode ser justa ou injusta. E até consideramos a possibilidade de que às vezes existam justificativas para a desobediência dessas leis.

A imagem mais familiar de lei que carregamos em nós é como a que existe na cidade de São Francisco, em Nova York ou nos Estados Unidos ou na Inglaterra, e quando as vislumbramos diante de nós, chegamos a duas outras considerações. Pensamos a lei como algo que muda de tempos em tempos e que ela é uma coisa diferente dependendo do país onde é criada.

Gostaria, agora, de delinear o ponto principal de nossa discussão de hoje colocando na mesa três ou quatro questões. Primeiro, existem tipos diferentes de lei? Quando digo isso, não me refiro a diferenças no conteúdo delas, como, por exemplo, a estrutura da lei de tráfego sendo nada parecida com as leis de licenciamento, ou leis cíveis, ou criminais, quero dizer, mais fundamentalmente, diferentes entre o modo como são feitas ou na forma como normatizam a conduta de um cidadão. Minha segunda questão é: já que existem tipos distintos de lei, em que sentido todas elas são leis e como se diferenciam? Além disso, que tipo é o familiar, tal como a Constituição da Califórnia? E, finalmente, esses tipos de lei são ligados entre si de algum jeito? Conflitam?

Lloyd, pode nos ser de grande valia tornar essa problemática toda um pouco mais concreta e clara. Tal como me lembro, palavras e frases foram usadas a fim de indicar que as pessoas que elaboram perguntas sempre tiveram em mente a existência de diferentes tipos de lei. Por que você não lê todas enquanto eu faço anotações para depois respondê-las de uma vez?

LLOYD LLICKMAN: Tem razão, dr. Adler, e tenho questões separadas aqui exatamente por serem curtas e diretas ao ponto, além de chamarem a atenção para o fato de que existem diferentes tipos de lei.

MORTIMER ADLER: Que bom.

LLOYD LUCKMAN: A primeira carta é da sra. M. F. Pritchard, de São Francisco, e ela pergunta: "O que quer dizer a lei não escrita? Ela é tão lei quanto

a lei dos livros?". A próxima questão vem do sr. Peter Raven, também de São Francisco, e ele nos lembra de que foi dito semana passada que leis são criadas por um governo e, portanto, são aplicadas por ele. Então, pergunta: "Quem elabora leis internacionais, e quem as aplica?”. A terceira questão vem do sr. Samuel Ziglar, de West Lake. Ela é um pouco mais longa e começa com uma afirmação: "A Declaração de Independência fala das leis da natureza e o Deus dela. Isso significa que as leis da natureza e a lei divina são a mesma coisa? Gostaria de saber também se as leis da natureza descobertas por um cientista, por exemplo, as Leis da Dinâmica de Newton, são as leis naturais que os advogados evocam?".

MORTIMER ADLER: Excelentes questões, Lloyd. Deixe-me ver se consigo respondê-las com a maior brevidade, na esperança de que o resto de nosso debate as explique mais completamente.

LLOYD LUCKMAN: Certo.

MORTIMER ADLER: Não, sr. Pritchard, a lei não escrita não é a mesma da lei da Califórnia, por exemplo. O que a maioria das pessoas quer dizer quando menciona a lei não escrita é a lei natural, embora algumas vezes elas a entendam como os costumes que possuem força de lei, e, portanto, as leis não escritas são parecidas com o estatuto de leis da Califórnia.

O direito internacional, sr. Raven, é dividido em duas partes: leis gerais e especiais. O significado das leis internacionais especiais reside nos contratos, pactos ou tratados entre Estados soberanos. E quando essas leis são desobedecidas, elas comumente são aplicadas através de guerras. Entretanto, o significado de leis internacionais gerais reside nos princípios e preceitos gerais da lei natural. Nenhum governo as faz nem as aplica, mas, quando são quebradas, a guerra figura novamente como a única solução.

LEI HUMANA E LEI DIVINA

Finalmente, sr. Ziglar, as leis da natureza não são idênticas às leis divinas em todos os aspectos. De certo modo, elas são a mesma coisa, em outros pontos, são distintas. Podemos constatar isso atualmente, o sentido no qual a lei divina não é sempre a mesma que a lei da natureza, o tipo citado na Declaração de Independência na qual os fundadores da nação falam da lei do Deus da natureza. Além do mais, o que os advogados querem dizer com lei natural, sr. Ziglar, é diferente do que os cientistas pensam. Por exemplo, quando o advogado fala sobre lei natural, ele não se refere à Lei da Dinâmica de Newton.

Espero que esses três pontos transformados em uma apresentação breve fiquem mais claros daqui em diante, em nosso debate sobre os tipos de lei.

Gostaria de apresentar dois modos para distinguirmos esses tipos. O primeiro é em termos da origem da lei e do objeto da lei. Quem cria as leis e quem as obedece? Quem está sujeito às suas regulamentações? Aqui, a distinção primária é entre Deus e o homem como fonte da lei.

Moisés recebendo a Lei, a divina lei, os Dez Mandamentos, no Monte Sinai, é um símbolo da lei divinamente revelada. O Senado dos Estados Unidos, um corpo de legisladores, exemplifica as leis humanas, bem diferentes das divinas. Um corpo de leis, as divinas, é criado por Deus. O outro corpo de leis, as humanas, é criado pelo homem. Mas eu disse há alguns momentos que os tipos de lei podem ser distinguidos de acordo com suas fontes ou sujeitos, aqueles que obedecem a elas.

Para iniciarmos, olhemos para a lei divina, acho que lá encontraremos uma tripla diferenciação em seus elementos. Uma parte dessas leis é divinamente revelada ao homem — ele é o único objeto ao qual a lei se refere, pois somente ele foi capaz de recebê-las de tal forma.

Uma segunda parte da lei divina, tal como os teólogos nos contam, é a porção que existe na natureza nas coisas. Deus foi criando as coisas ao mesmo tempo que se criava a lei da natureza de cada uma delas. E esse é o sentido de quando falamos das leis do Deus da natureza, e essas leis, as leis de tudo o mais que não seja o homem, aquelas que se criam a partir de si próprias, essas leis são as que o cientista descobre quando descobre as leis das propriedades das coisas ou as leis das suas ações.

E eis a terceira parte da lei divina, a que está especialmente presente no homem e em sua criação, pois Deus nos criou dizem os teólogos como uma criatura com livre-arbítrio, moral e sensibilidade. Esta é a lei moral da natureza humana. Frequentemente, é nomeada como lei da moral natural, e é diferente da lei sobre os objetos inanimados ou da lei das coisas viventes.

Estas são as três partes da lei divina. Duas delas são similares, e a outra é diferente das primeiras, pois as leis às quais coisas inanimadas estão sujeitas não podem ser desobedecidas, enquanto o ser humano pode desobedecer tanto à lei divina que se revela a eles quanto à lei divina que é implantada em sua natureza.

Olhemos agora para a lei dos homens, as leis que criamos, e vejamos quem se submete a elas. Novamente, temos uma tripla divisão. O paralelo mais óbvio com a divisão tripartida da lei divina é que os seres humanos estão sujeitos à lei humana. Os homens fazem as leis para os homens como Deus as faz para o homem.

Os seres humanos fazem as leis para algo no universo que não seja para os seres humanos? Quando você pensa nisso, pensa em duas outras coisas. Primeiro, em animais domésticos. De certa maneira, não aplicamos nossas leis e regras aos

animais domésticos que usamos para trabalhar ou nos entreter? Nós não os treinamos, incutimos neles nossas regras e hábitos e os punimos quando nos desobedecem? Neste sentido, existe uma relação de governança humana sobre os animais através das leis. E quando os humanos criam coisas, inventam máquinas, não imprimem as regras da arte humana nesses artefatos, a fim de que as máquinas obedeçam sem nenhum tipo de violação das regras, sem desobediência àquilo que as estruturam?

Nós primeiro distinguimos a lei de acordo com sua origem, Deus e humanidade enquanto legisladores. E falamos de lei divina e lei humana. Então, olhando para a lei divina, mas agora em termos de quem está sujeito a ela, vemos uma divisão tripartida. Os seres humanos estão sujeitos a essa lei, recebendo a lei revelada de Deus. Nós também estamos sujeitos à lei divina, por termos preceitos morais instilados em nossa própria natureza. E os seres humanos, assim como todas as outras criaturas da Terra, estão sujeitos à lei divina por terem criado realidades em que esse direito está presente.

Agora, vejamos quem está sujeito às leis humanas. Mais uma vez, os seres humanos estão sujeitos à lei humana por receberem-na quando esta é promulgada por um legislador ou um governo. E os animais domesticados estão sujeitos a regras feitas pelos homens. Em terceiro lugar, as máquinas que as pessoas construíram estão sujeitas a leis humanas por terem as regras da arte humana em seu processo de feitura.

Voltemos para a segunda distinção. E desta vez vamos nos preocupar apenas com as leis às quais os seres humanos estão sujeitos, não as leis humanas no sentido de suas origens, mas sim no sentido de que essas são leis que regem a humanidade em todo lugar. E essas leis com as quais estaremos preocupados são todas da mesma espécie, nesse sentido, pois estamos rumando em direção à pergunta: há diferentes tipos de leis de seres humanos? De todas as leis às quais os homens estão sujeitos podem ser feitas quaisquer outras distinções?

Volte para a questão levantada pela sra. Pritchard, Lloyd. Parece-me que a distinção usual entre as leis humanas, independentemente de serem escritas ou não, é insatisfatória, pois a lei não escrita representa uma série de coisas. As vezes, a lei não escrita significa o direito consuetudinário da terra, coisas que têm força de lei, pois são costumes bem estabelecidos,essas leis não são escritas. Em outro momento, no sentido de julgar outra lei feita na tradição anglo-americana de direito, o direito comum é chamado de lei não escrita. E há o terceiro sentido da lei não escrita, em que ela representa a lei maior, não aquela feita por homens e comunidades humanas, nem feita pelos *juízes ou* consuetudinários em qualquer sentido.

LEIS POSITIVAS E NATURAIS

Uma distinção muito mais profunda entre todas as leis humanas é a que eu vou indicar a vocês nestes termos: as leis às quais estão submetidos os seres humanos são feitas ou descobertas por eles? Farei três notas preliminares antes de desenvolver este tema. Primeiro, independentemente de a lei sobre a qual falarmos ter sido inventada ou descoberta, elas são regras de conduta às quais o povo pode obedecer ou desobedecer. Em segundo lugar, embora possa falar de como algumas dessas leis foram descobertas, e não como foram feitas, não estou assumindo o ponto inicial neste momento, quer tenham elas sido feitas por Deus ou sequer tenham sido feitas. Pode-se falar sobre essas leis que são descobertas sem qualquer referência aos que as criaram. Talvez elas não tenham sido feitas. Talvez elas existam na natureza das coisas, portanto, nesse ponto precisamos evitar artifícios teológicos em nossa discussão. E em terceiro lugar, devo encarar a consideração de como elas são descobertas. Teriam sido elas descobertas da mesma forma como Newton, grande cientista, descobriu as Leis da Dinâmica? E aí veremos que a resposta é parcialmente sim e não.

Gostaria de lhes citar dois nomes que carregam em si essa distinção entre leis descobertas pelo homem e leis que são feitas por ele. Gostaria de usar duas expressões: "natural" e "positiva". Quero chamar de leis naturais todas aquelas que foram descobertas pelo homem e quero chamar de leis positivas as leis que tenham sido feitas por eles. A palavra "positiva" simplesmente significa que são instituídas pelos seres humanos, eles não as pensam simplesmente, eles devem, com alguma autoridade, estabelecê-las e instituí-las. O melhor exemplo para o que quero dizer com leis positivas são as da Califórnia ou as portarias de São Francisco. Não faz diferença, aqui, se essas leis são legais, ou feitas por um juiz, ou consuetudinárias. E quando alguém se refere à lei natural, deve-se ter muito cuidado para não interpretá-la mal. Não me refiro à lei natural dos cientistas, mas sim sobre a noção dela para os advogados. Para cientistas, uma lei natural, tal como as de Newton, são regras a que ninguém pode desobedecer. Para os advogados, essa lei natural é passível de desobediência e violação, porque são apenas normas de conduta. Nós comumente falamos dessa lei natural como sendo a lei moral natural, para que não haja nenhuma confusão com o significado da lei natural para os cientistas.

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler?

MORTIMER ADLER: Sim, Lloyd?

LLOYD LUCKMAN: Sua utilização da expressão "a lei moral natural" me lembra de pronto certa questão que temos. Veio da sra. Lucille McGovern, que mora no sul de São Francisco. De forma simplificada: "Você explicaria a relação entre lei

e ética?". Esta é a pergunta dela.

MORTIMER ADLER: É uma questão muito simples, e realmente boa. Não posso respondê-la agora, sra. McGovern, apenas dizer que se e quando entendermos a relação entre a lei moral natural e a lei positiva, penso que teremos a resposta para a relação entre lei e ética. Pelo que entendi de sua pergunta, ela seria "Existe algum princípio ou critério para dizer se leis são boas ou ruins, justas ou injustas?". E acho que você verá antes do fim desta tarde que a resposta está nos termos da relação da lei positiva, as leis que fazemos em nossos estados, nossos órgãos governamentais ou legislaturas, e a lei moral natural. Portanto, responderei em breve, talvez até mais claramente na discussão da semana que vem.

Agora, deixem-me regressar à lei moral natural, que é uma das duas ramificações das regras às quais os homens estão sujeitos, e então trazer à baila a questão que é realmente intricada. Como descobrimos a lei moral natural? Como desvendamos quais são os básicos "deveres" que controlam nosso comportamento, e que são, de alguma forma, imbricados em nossa natureza? Disse há algum tempo que nós não precisaríamos descobrir esses deveres básicos, essas regras basilares de conduta, no mesmo sentido que Newton chegou para formular as Leis da Dinâmica. É pelo autoexame da razão ou de nós mesmos que descobrimos quais são os "deveres" básicos.

Todo mundo entende isso; você olha para dentro de si mesmo, torna sua consciência ativa, liga seu senso de certo ou errado. E que resultado atingimos quando nos autoavaliamos dessa forma? Você chega a regras tão gerais quanto a regra de ouro: Faça o bem, não machuque ninguém e dê a cada homem o que é dele, o que lhe é devido. E se você posicionar estas duas regras à sua frente, acabará descobrindo muito em breve, simplesmente através do pensamento, toda uma série de novas regras de conduta.

O que significa dizer que não se deve roubar, a não ser que por meio do roubo você está levando algo que não lhe pertence? O que significa dizer que não se deve matar, exceto que por meio do assassinato você está machucando alguém? E a regra é "Não matarás". Então, o indivíduo olha para dentro de si e acha ali o sentido de certo e errado, logo, a consciência projeta as regras básicas de conduta que foram implantadas em sua natureza.

Se compararmos leis positivas, tal como as da Califórnia, com as leis morais naturais, chegaremos a dados interessantes. A lei positiva é formulada através da razão e instituída pela vontade do legislador. E criada e promulgada por uma autoridade devidamente constituída, tal como a legislatura ou o corpo governamental. É aprendida apenas pela memória. Não existe outra forma de aprendê-la, a não ser através da memória. E ela se institui pela força coercitiva, pela ameaça de punição, e não pela consciência do cidadão.

Se pensarmos agora na lei moral natural e a compararmos nestes quatro pontos, o que veremos? Concluiremos que esse tipo de lei é descoberto pela razão, sem nenhum elemento de vontade. Através de um autoexame ela fica sujeita a ser descoberta e passível de ser ensinada por qualquer um, não necessariamente por uma autoridade. Qualquer indivíduo pode aprendê-la por meio de uma consulta racional, ligando-a, assim, à consciência, sem força coercitiva.

O DIREITO POSITIVO PODE CONFLITAR COM O DIREITO MAIOR

Grande parte do conteúdo do direito positivo é moralmente indiferente. Com isso, quero dizer que existem muitas regras de direito positivo, como portarias de tráfego, regras de licenciamento, regras do contrato ou da propriedade, que não são nem boas nem más, são apenas as leis de conveniência, mostrando como as coisas deveriam ser feitas, e não sendo elas intrinsecamente certas ou erradas. E as regras do direito positivo podem ser boas ou ruins, justas ou injustas, convenientes ou não. E, certamente, podem ser alteradas e melhoradas, e é por isso que tantas vezes variam ao longo do tempo e de um lugar para outro.

Em contrapartida, não poderia haver, no caso da lei moral natural, qualquer parte de seu conteúdo, que é moralmente indiferente. Pois, se realmente declarada, todos os preceitos da lei moral são certos ou justos. Nenhuma parte da lei moral natural é puramente expediente. E, embora o conhecimento e a compreensão da lei moral natural possam ser melhorados em si para além de nosso conhecimento e entendimento dela, ele é universal e imutável, não muda ao longo do tempo ou de um lugar para outro, porque é da própria natureza do homem. E onde quer que o homem seja o mesmo, a lei moral natural também será a mesma.

Agora, Lloyd, eu levantei no início, se bem me lembro, quatro perguntas. Respondi a todas agora de modo relativamente breve?

LLOYD LUCKMAN: Bem, minha resposta seria sim, com relação a três delas, mas acho que o senhor ainda deve dar uma resposta a uma de suas quatro perguntas. Deixe-me recapitular. Por exemplo, o senhor nos mostrou que há diferentes tipos de leis, como a lei divina e a lei humana, e, dentro da lei humana, o direito positivo e o direito natural. A distinção é clara, e penso que está claro também o fato de que o direito humano é a espécie de lei positiva que é legislada, promulgada e aplicada tal como na Califórnia.

MORTIMER ADLER: Correto.

LLOYD LUCKMAN: O senhor também explicou muito claramente que a única coisa que os tipos de lei teriam em comum é que sempre existe uma regra de conduta à qual todas as pessoas são forçadas a obedecer.

MORTIMER ADLER: EU tentei mostrar como todos esses tipos de lei diferem entre si quanto à sua origem ou às pessoas ou coisas que estão sujeitas a eles. Mas qual é a pergunta que eu não consegui responder, Lloyd?

LLOYD LUCKMAN: Bem, minhas notas me mostram que o senhor não especificou como essas leis são relacionados entre si, sobretudo esses diferentes tipos de leis, e se eles possuem ou não pontos congruentes.

MORTIMER ADLER: Oh, sim. Deixe-me ver se posso passar um pouco sobre este ponto. Eles entram em conflito. Na verdade, os casos clássicos são aqueles em que os homens desobedecem à lei porque a Lei de Estado conflita com a Lei Maior. No mundo antigo houve uma tragédia, a *Tragédia de Antígona.* Deixe-me ler um breve discurso a partir dele. Antígona desobedeceu à lei do rei Creonte. Enterrou seu irmão traidor. Creonte emitiu um édito dizendo que traidores não deveriam ser enterrados. E ela diz: "Não ter feito isso, não ter enterrado meu irmão, teria sido uma violação das leis não escritas do céu, que não são de hoje ou de ontem, mas de todos os tempos".

Todos os grandes mártires da história religiosa, todos os grandes reformadores políticos, homens como Thoreau, nos Estados Unidos, ou Gandhi, na índia, ou pessoas que desobedeceram à lei do Estado porque estavam obedecendo a alguma lei maior, todos eles recorreram a uma lei maior, à lei da consciência ou à lei de Deus.

Isso levanta um problema sobre as leis boas e más, justas e injustas. Ouça esta declaração que farei agora. Se as leis feitas pelo homem são consideradas ruins quando violam a lei maior, a lei de Deus ou a lei da natureza, então não procede dizer que as leis feitas pelo homem são boas quando estão de acordo com a lei de Deus ou a lei da natureza? Será que esta declaração que acabei de fazer resolve o problema? Isso resolve o problema das leis boas e más, justas e injustas para aqueles que aceitam a existência de uma lei maior e acham que a lei positiva do Estado deve de alguma forma estar derivada e relacionada a ele. Mas para aqueles que negam uma lei maior, para aqueles que dizem que não há nenhuma lei divina ou lei moral natural, isso não resolve o problema. Para eles ainda permanece aquilo que faz uma lei ser boa ou má, justa ou injusta. Ora, este é o tema central da filosofia do direito, a questão sobre a lei natural, a lei moral natural como contrapartida à lei positiva do Estado. E eu espero que nós sejamos capazes de lidar com essa questão central nas próximas duas semanas, quando consideraremos a elaboração das leis e da justiça da lei.

38. A Criação das Leis

Hoje vamos pensar sobre como as leis humanas são criadas. E, é claro, só podemos discutir sobre como as leis são criadas se falarmos daquelas que são possíveis de serem criadas pelos homens. Como vimos semana passada, nem todas as leis são dessa espécie. Algumas leis não foram criadas pelos homens, mas sim *descobertas* por eles: as leis naturais, descobertas pelas pessoas quando elas examinam sua própria natureza. Algumas leis são *recebidas* pelos seres humanos, assim como a lei divina é recebida pela revelação de Deus. Nossos dois bate-papos anteriores sobre as leis têm relação direta com o problema de hoje. Nossa percepção de como as leis humanas são criadas é certamente afetada por dois pontos de vista profundamente diferentes sobre o que é a lei humana, se ela é, por um lado, algo que se baseia na razão ou se é, por outro lado, algo que nos é meramente imposto pela vontade daqueles que têm o poder de fazer cumprir a lei. Nossa investigação é também afetada pelos dois pontos de vista sobre como a lei humana, a lei positiva, está relacionada à lei natural a visão de que a lei positiva deriva, de alguma forma, da lei natural, em vez de ser uma lei sem qualquer relação com ela (a opinião daqueles que negam a existência de uma lei natural ou sustentam que mesmo que ela exista nada tem a ver com a concepção da lei positiva).

As perguntas que recebemos por causa dos dois bate-papos anteriores podem ser bastante úteis para começarmos o de hoje. Lloyd, você pode mostrar uma ou duas das perguntas que escolhemos?

POR QUE PRECISAMOS DE LEIS?

LLOYD LUCKMAN: Bem, já que o senhor vai falar sobre a criação das leis humanas, acho que uma pergunta pertinente foi feita por Frank Milligan, que mora na Baker Street, em São Francisco. Ele escreve: "ùsso é pura teoria, claro, mas se os Dez Mandamentos fossem aceitos e obedecidos por todos, haveria necessidade de se criarem outras íeis?". Bem, pelo que entendi, o sr. Millingan está pedindo para que o senhor nos diga por que os humanos criam leis, antes que você explique como elas são criadas.

MORTIMER ADLER: A pergunta "Por quê?", sr. Milligan, certamente vem antes da pergunta "Como?". Mas sua pergunta já contém parte da resposta. Ela está toda contida na palavra "se", que você usou. Se todos os homens aceitassem e respeitassem a lei divina. É como dizer se todos os homens fossem santos. É

como dizer, quando a gente estava estudando os governos, que se todos os homens fossem anjos, governos não seriam necessários. Mas Alexander Hamilton sabia que os homens não são anjos, e eu tenho certeza de que você sabe, sr. Milligan, que a suposição de que todos os homens são santos, de que todos os homens obedecem à lei divina perfeitamente, é uma suposição contrária aos fatos. E justamente porque a suposição é contrária aos fatos você tem um motivo para a existência da lei humana: a lei humana é necessária porque os homens não se prendem nem obedecem às leis divinas.

Esta, aliás, é a resposta que um grande teólogo me deu sobre por que é bom que os homens criem leis tendo em mente os Dez Mandamentos. Em pergunta semelhante, sobre se é importante que os homens criem leis, São Tomás de Aquino disse: "Levando em conta que alguns homens são depravados, propensos ao vício e duros nas palavras, viu-se que era necessário que eles fossem contidos pela força e pelo medo de modo que deixassem os outros em paz. E, assim, tais homens poderão se acostumar e começar a fazer voluntariamente aquilo que antes faziam por medo, tornando-se assim virtuosos".

Mas esta não é a única razão. Na verdade, não é nem a maior nem a mais profunda razão pela qual precisamos de leis humanas. Há uma razão que é mais importante. Mesmo que vocês pudessem supor que todos os homens fossem obedecer perfeitamente aos Dez Mandamentos da lei divina, ainda haveria necessidade para leis humanas. Vou tentar mostrar de duas formas, sr. Milligan. Primeiro, com relação ao mandamento "Não roubarás". Há muitas formas diferentes de roubar. Elas são todas consideradas roubo, de fato? Há roubos mais sérios e menos sérios? Todos deveriam ser punidos da mesma forma? Perguntas desse tipo são respondidas pela lei humana, não pela lei divina.

Pense, sr. Milligan: na lei divina — e também na lei natural — não há regras de trânsito. Eu tenho certeza de que você reconhece a importância dessas leis, seja você um pedestre ou um motorista. Esta é outra razão para a existência de leis humanas, além das leis divinas e naturais.

LLOYD LUCKMAN: Agora, dr. Adler, o senhor poderia deixar essa questão do sr. Milligan um pouco de lado e voltar para aquela de duas semanas atrás, quando disse que o sr. Justice Holmes tem uma opinião sobre a natureza da lei parecida com aquela de Ulpiano, ou seja, de que a lei consiste no que quer que seja que o príncipe queira, ou, em outras palavras, em que a lei é a expressão do poder, e não da razão? Eu acho que esse ponto foi o motivo de recebermos uma pergunta do sr. Pat Frane. O sr. Frane é um representante do Departamento de Justiça da Califórnia, aqui em São Francisco. Ele pede ao senhor para comentar algo sobre a observação do Oliver Wendell Holmes de que a lei não é lógica, mas experiência.

MORTIMER ADLER: Sr. Frane, eu me lembro das palavras exatas do sr. Justice Holmes. "A vida da lei não tem sido lógica, tem sido de experiência". Isso me lembra outra declaração do sr. Justice Holmes, que disse que no estudo da lei uma página de história é importantíssima para a lógica.

Ambos os comentários são verdadeiros em parte, afinal, o surgimento da lei não é um trabalho puramente da razão. Ela se desenvolve a partir de nossas experiências sociais, é aperfeiçoada por nossa tentativa de vivermos juntos de forma efetiva e bem-sucedida, e é certamente verdade que para entender os detalhes concretos das leis, como elas são hoje, nós devemos olhar para a história, mas a lógica pura não explicará as leis. Portanto, o sr. Justice Holmes está certo. Mas eu diria que ele está errado se dissesse que a lógica, o aspecto racional da lei, é totalmente irrelevante em sua substância.

Essas duas perguntas, do sr. Milligan e do sr. Frane, levam-nos ao coração do problema de hoje. E eu acredito que elas serão respondidas de forma mais profunda conforme formos examinando a criação das leis humanas. Sendo assim, Lloyd, espere para fazer as próximas perguntas depois de avançarmos um pouco mais.

Vamos, então, revisar o pano de fundo do bate-papo de hoje, relembrando as duas concepções do que é a lei humana e as duas concepções sobre como a lei positiva está relacionada com a lei natural. Há, primeiro, a lei natural moral propriamente dita. E dela vêm as duas concepções da lei positiva: a concepção da lei positiva como nacionalmente fundada na lei natural e a concepção da lei positiva como algo sem qualquer relação com a lei natural moral, mas sim como sendo algo simplesmente desejado e executado.

A lei natural não passaria de uma expressão da razão, tão somente. No outro extremo, há a lei positiva, vista do ponto de vista positivista, como algo simplesmente imposto pela vontade e que não tem qualquer relação com a razão. Ainda assim, a lei positiva, quando vista como algo racionalmente fundado na lei natural, é vista como algo que, ainda que seja fundado na razão, deve ser instituído pela vontade.

A lei moral natural consiste em uma série de princípios e normas de justiça. No oposto extremo, a lei positiva vista pelo prisma positivista como algo simplesmente proveniente da vontade e da execução não é vista como algo justo ou injusto, mas meramente como algo conveniente. Considerando que a lei positiva, vista pelo prisma naturalista como algo fundado na lei natural, é mais ou menos justa e mais ou menos conveniente.

COMO AS LEIS LEVAM À OBEDIÊNCIA

Por fim, vamos olhar como essas três coisas se vinculam à obediência humana. A lei natural moral se vincula ao homem apenas pela consciência. No outro extremo, a lei positiva, vista apenas do lado positivista, é demandada pela mera força coerciva. Mas se vocês olharem a lei positiva, não dessa forma extremada, mas como algo racionalmente fundado na lei natural, verão que ela vem tanto da consciência quanto da coerção pela força.

Eu gostaria de fazer mais três comentários. Primeiro, vocês podem entender a visão “naturalista" da lei positiva como algo distinto da lei natural, embora ela esteja, de certa forma, fundamentada nela, está, na verdade, entre uma visão extremista e outra. A lei natural sozinha, vista como uma forma "naturalista", só existe na consciência. A lei positiva, vista do âmbito positivista, de certa forma, como derivada da lei natural, tem ambos os aspectos. Como a lei natural está vinculada à consciência, ela também estabelece ligação com a lei positiva e com a força coerciva.

Meu segundo comentário tem a ver com o fato de que eu talvez tenha dado a vocês uma impressão equivocada na semana passada, quando comparei a lei positiva com a lei natural. Naquela comparação eu usei uma concepção de lei positiva como algo derivado da lei natural. Um contraste muito mais claro existe no ponto de vista positivista, que olha para a lei positiva como sendo algo não relacionado, não conectado com a lei natural.

LLOYD LUCKMAN: O que você acabou de dizer, dr. Adler, eu acho que explica uma pergunta que recebemos do padre Frank j. Buckley, SJ, do Bellerman College Preparatory, em São José. O padre Buckley pergunta: "Como o Estado pode decretar leis positivas que não são vinculadas à consciência se a própria natureza das leis naturais envolve o bem comum? Parece-me que todas as leis deveriam estar vinculadas à consciência".

MORTIMER ADLER: ISSO depende de qual visão positivista de lei você está adotando, padre Buckley. Eu acho que você adotou a visão que eu chamo de posição intermediária, a visão de que a lei positiva é derivada da lei natural. E se você adota essa posição, entende a lei positiva como sendo algo feito para o bem comum e vinculada tanto à consciência quanto à força coerciva. Mas, na visão oposta, que é aquela que você despreza no momento, a visão da lei positiva como sendo algo não relacionado à lei natural, as leis se vinculam à sua força coerciva apenas porque elas têm o peso da lei, estejam de acordo com aquilo que chamamos de bem comum ou não, sejam elas justas ou não.

Meu terceiro comentário é este: no extremo da visão positivista da lei positiva não há problema quanto a como as leis são criadas, a única condição necessária para a criação das leis humanas é poder fazê-las serem executadas. E somente na outra forma de ver a lei, a lei feita pelo homem, como de alguma

forma derivada da lei natural, que temos a questão: Como ela é derivada da lei natural? Como no processo de criação das leis elas são derivadas do princípio da lei natural? Esta é a resposta que tentarei dar.

COMO A LEI POSITIVA É DERIVADA DA LEI NATURAL?

Para começar, eu gostaria que vocês compartilhassem comigo, pelo menos para os propósitos deste bate-papo, uma certeza: a de que a declaração tradicional do primeiro princípio de lei natural, ou seja, o primeiro preceito da razão prática, faz sentido. Ela é, às vezes, colocada como "Procure o bem e evite o mal"; às vezes, como "Faça o bem, não faça o mal, dê a cada homem o que lhe é de direito".

A pergunta que advém deste primeiro princípio, desta regra de conduta geral é: Como chegamos às outras regras de conduta? A resposta parece ser: De dois modos. Primeiro, por dedução,segundo, por determinação. Deixem-me ilustrar isso de duas formas. Qualquer homem que levar em consideração o comando "Não prejudique ninguém" concluirá que não deve roubar os pertences de outras pessoas ou que não deve matar ninguém. A conclusão de que matar ou roubar é errado é uma conclusão à qual qualquer pessoa pode chegar por si mesma. É uma simples dedução da razão deste primeiro princípio: "Não faça o mal, dê a cada homem que lhe é de direito". E as regras "Não mate e não roube" são geralmente chamadas de preceitos secundários da lei natural.

Como ir além disso? Como ir além desses preceitos secundários? Certamente, não pela dedução. Neste sentido, Oliver Wendell Holmes estava certo,a lógica não dará conta, mas a determinação, sim, ao tornarmos estes preceitos, como "não matarás, não roubarás", mais definidas.

Para explicar isso melhor, usarei o código penal da Califórnia. Nele encontramos uma série de seções a respeito de vários tipos de roubo. Por exemplo, assalto é um tipo de roubo. Não é a mesma coisa que latrocínio ou invasão domiciliar, que, por sua vez, não é a mesma coisa que falsificação. E nenhum destes é como o simples furto, seja de objetos grandes ou pequenos. E todos esses crimes são diferentes de coisas como fraudes, extorsões, transações fraudulentas e falcatruas de toda sorte. Há uma lista imensa sobre os diferentes tipos de roubos que o código penal da Califórnia classifica. E ao classificar cada um desses tipos de crime, ele define o papel da lei natural que diz "não roubarás".

Vamos olhar uma seção do código juntos. Vamos analisar uma que lida com o roubo. Deixem-me ler para vocês a definição de roubo do código penal. Ela diz: Roubo é o ato doloso de pegar algo de propriedade pessoal de posse de outra pessoa, diretamente dela ou em sua presença e contra sua vontade através do uso

da força ou favor”.

Temos aí algo que a lei feita pelo homem agrega às leis naturais. Vamos ver o resto da seção voltemos ao código por um momento para lermos o resto do conteúdo sobre roubo,ele inclui um pequeno trecho que lerei para vocês. A primeira seção é a definição de roubo e segue, então, falando sobre os diferentes tipos de roubo, de medos que podem estar envolvidos em um assalto e a punição para tais crimes. Na verdade, se eu ler agora para vocês o código, vocês perceberão que as classificações de roubo estão relacionadas com o tipo de arma que é usada na ação, no caso, se ela é mortal ou não. Se não for mortal, é um crime de segundo grau. Então, a punição é definida. "Roubo”, diz o código,"é punível com encarceramento estadual como se segue: roubo em primeiro grau, por não menos de cinco anos,roubo em segundo grau, por não menos de um ano".

Em outras palavras, o que vemos neste exemplo é a definição dos tipos de roubo, e a definição dos tipos particulares de punição para os diferentes tipos de roubo. Estes dois tipos de definição são a forma como as leis humanas acrescentam algo às leis naturais e a forma como as leis humanas são derivadas das leis naturais.

A LEI NATURAL MANDA, A LEI POSITIVA DEFINE

Prestem atenção nisso também. O código penal não diz: "Não roube". Ele apenas define os tipos de roubos e dá para cada tipo um grau particular de punição. Vejam, isso é muito importante porque é quase como se o código penal deixasse o conhecimento do fato de que não se deve roubar para a consciência dos homens. A lei natural diz: "Não roube". O código penal apenas define os tipos de roubos e determina a punição equivalente para cada um dos crimes, levando em conta suas particularidades.

O que eu acabei de lhes mostrar, no que se refere ao roubo, é também verdade para todos os outros aspectos da lei positiva. Se eu falar agora — e eu não tenho tempo para fazê-lo em profundidade da lei sobre homicídio, vocês perceberão que o mandamento "Não matarás" é classificado em uma porção de definições *diferentes de* assassinato em primeiro grau, assassinato em segundo grau, e vários tipos de homicídios, e todos eles são diferentes de homicídio legítimo ou homicídio desculpável, ou seja, homicídio sob circunstâncias atenuantes.

A lei criminal apenas faz tais distinções. Por exemplo, todas as leis civis referentes às leis de contratos. Todas as leis que lidam com os contratos entre pessoas e corporações consistem em determinações de um princípio da lei natural, um princípio que vocês entendem como: "Mantenha sua palavra porque se você não a cumprir prejudicará aqueles que confiaram nela". A lei civil dos

contratos consiste na determinação de sob quais circunstâncias os contratos terão valor. Como eles são feitos? Quais são as punições para quem não cumpre sua parte? Tudo isso vem do simples princípio: "Mantenha suas promessas", que é o princípio da lei natural.

Eu acho que é possível perceber através destes exemplos que os princípios das leis naturais são como os princípios universais por trás de todas as determinações particulares de vários códigos da lei civil,algumas leis da Califórnia são diferentes das leis das outras 47 jurisdições dos Estados Unidos e das jurisdições de outros países. E vocês podem perceber como isso tudo explica uma pergunta que foi feita semana passada, creio eu, Lloyd, pela sra. Lucille McGovern, quando ela perguntou sobre as relações éticas da lei. Ela perguntou: "Qual é o conteúdo moral das leis?".

E a resposta para sua pergunta, sra. McGovern, pode ser dada agora de forma mais clara do que na semana passada,o conteúdo moral das leis vem desses princípios da lei natural que estão por trás das determinações que são feitas pelas leis positivas. As determinações feitas pelas leis positivas são, elas próprias, indiferentes. Diferentes Estados podem determinar o que é roubo, o que é furto, o que é falsificação, o que é fraude, e dar diferentes punições para cada um desses crimes. Isso nada tem a ver com a moral,tem a ver com o que é considerado prático e conveniente quanto aos resultados que tais ações produzem. Mas que roubo ou furto devem ser proibidos, que roubo deve ser punido e que diferentes tipos de roubos devem ser punidos de acordo com a gravidade das circunstâncias, isso tem a ver com justiça, este é o aspecto moral da lei positiva.

LLOYD LLICKMAN: EU tenho uma pergunta, dr. Adler. E quanto às leis de *trânsito?* O que há de intrinsecamente certo ou errado sobre dirigir do lado direito ou esquerdo da pista? Como tais leis podem ser classificadas como determinações de princípios morais básicos? Esta é minha pergunta.

MORTIMER ADLER: Certo, Lloyd, não há nada intrinsecamente certo ou errado quanto às leis de trânsito. Além disso, já houve, e há ainda, sociedades que não têm qualquer regulamentação de trânsito. É importante lembrar, porque apesar de haver sociedades assim, não há provavelmente sociedade nenhuma no mundo hoje, nem nunca houve, primitiva ou civilizada, que não tenha regulamentações contra assassinato e contra roubo.

Portanto, você pode perceber que as leis de trânsito são um caso especial. Elas não são necessárias. Ainda assim, sob certas circunstâncias contingentes, como em sociedades complexas, cidades grandes, onde há carros circulando, existem leis de trânsito que estão fundamentadas na razão e têm a ver com o bem comum. Porque certamente o primeiro preceito da lei natural nos diz que devemos fazer o que é certo no que tange à segurança, ao bem-estar e à paz de toda a

comunidade. E em uma sociedade como a nossa, leis de trânsito são indispensáveis para a segurança da comunidade como um todo. Portanto, Lloyd, eu responderia à sua pergunta dizendo que não faz diferença se a lei nos manda dirigir pela direita ou pela esquerda,isso é indiferente, mas faz toda diferença que a lei exista e que haja uma maneira determinada de como o trânsito deve ser organizado e regulamentado.

LLOYD LUCKMAN: Concordo.

A FONTE DA AUTORIDADE LEGAL

MORTIMER ADLER: Para finalizar, eu gostaria de falar sobre um problema que ficou faltando, a respeito da criação das leis. Ele tem a ver com a fonte do problema do poder ou autoridade para a criação de leis. Qualquer um, como disse anteriormente, pode concluir que assassinato é algo errado ou que roubar é algo errado, através da reflexão, levando em conta o primeiro princípio da lei natural. Mas nem todo mundo consegue concluir o que seja exatamente o roubo ou as leis que regulamentam o trânsito. De onde vem a autoridade e o poder para se criarem tais regulamentações? A resposta é que ou ela vem da população como um todo ou dos representantes desta população.

Há dois tipos de lei feita pelas pessoas de um modo geral. O primeiro tipo tem a ver com costumes. Os costumes das pessoas que têm a força da lei e que podem, inclusive, abolir ou fazer mudanças nas leis. E o segundo tipo de lei é do tipo constitucional, a lei primária de uma terra que, de fato, organiza, cria e circunscreve a existência das leis, bem como sua execução.

Vocês todos, eu tenho certeza, se lembram de dois eventos na história inglesa e norte-americana. Os barões da Inglaterra, os mais nobres da Inglaterra, pediram ao Rei John uma carta sobre seus direitos fundamentais no que se referia às disputas e punições, bem como à forma como as leis deveriam ser feitas. Esta foi a Carta Magna, promulgada em 1215. Séculos depois, na Filadélfia, foi elaborada em nossa Convenção Constitucional a Constituição dos Estados Unidos, em 1787, que foi então submetida ao povo para sua ratificação. Estas foram leis criadas pelo povo como um todo. Eles ratificaram as leis. Eles são os constituintes. E tais leis primárias estão por trás do poder dos legisladores, do poder de aplicação das leis dos juízes e da execução da lei pelos policiais.

De acordo com tal entendimento de como a lei é feita, uma lei é uma lei apenas no nome se não satisfizer duas condições: primeira, será uma lei somente no nome se não for uma lei derivada da lei natural em uma de suas duas formas — seja uma lei referente a homicídio, seja uma lei referente a furto, ambas devem ser derivadas da lei natural —e segunda: será uma lei somente no nome se não for

feita da forma correta, seja pela totalidade da população, seja por seus representantes com autoridade devidamente constituída.

O ponto mais importante que eu devo ressaltar é que a segunda condição por si só não assegura a justiça das leis, porque a vontade da maioria pode estar equivocada, assim como pode estar equivocada a vontade do déspota ou do tirano. Ainda assim, devemos levar em conta a questão sobre a qual discutiremos na próxima semana: Qual é a posição definitiva da justiça na lei? O que determina quando uma lei não é apenas feita de forma correta, mas é também justa em seu conteúdo? E esta é a questão sobre a qual eu quero que falemos em nossa última sessão sobre leis, na semana que vem. Nós lidaremos não apenas com as questões principais da justiça de lei e equidade, mas também com as conexões entre justiça e equidade, além de como as leis podem ser melhoradas, como pode haver um aperfeiçoamento progressivo da lei na direção de mais e mais justiça.

39. A justiça da Lei

Hoje, iremos considerar a justiça em relação à lei. Estou certo de que vocês estão cientes de que não poderemos cobrir o assunto justiça de forma completa. Não obstante, consideremos a justiça apenas relacionada com a aplicação e o processo de elaboração das leis, bem como a justiça como substância da lei. Talvez seja proveitoso tentar responder à pergunta geral: O que é justiça?

Bem, a maioria das pessoas foge dessa pergunta, assim como foge da pergunta "O que é verdade?". Tal qual Pôncio Pilatos, acredita-se que não há tempo para se esperar por uma resposta. Mas Pilatos estava errado, assim como estão errados todos aqueles que acreditam ser difícil responder a tais perguntas: O que é justiça? E o que é verdade?

Nenhuma dessas perguntas é difícil; o que é realmente complicado responder é: O que é verdade neste caso particular? Esta declaração é falsa ou verdadeira? Esta lei é justa ou injusta? Essas são as perguntas realmente difíceis. Mas a pergunta sobre o que é justiça, essa eu acho que poderemos responder rapidamente.

A resposta mais famosa para tal pergunta foi dada por um imperador romano, ou por aqueles que escreveram um livro em seu nome. O imperador é Justiniano. Bem, eu tenho aqui *The Institutes of Justinian* [Os Institutos de Justiniano], o livro que Justiniano fez ser compilado pelos grandes juristas de Roma. Ele é, supostamente, uma compilação de todas as leis romanas. Uma tradução bem conhecida do primeiro parágrafo do livro diz: "A justiça é a vontade mais séria e constante de dar a cada homem o que lhe é devido". Eu prefiro esta tradução: "A justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada homem o que a ele pertence".

É esta a definição de justiça? Somente em parte, a outra parte da definição de justiça é dada em termos de princípio de igualdade. Justiça consiste em tratar iguais de forma igual e tratar diferentes de acordo com suas diferenças.

Todo mundo entende isso, creio eu, porque a maioria dos pais age assim em relação a seus filhos, e a maioria das crianças também o faz em relação a seus pais. Por exemplo, em uma família em que há duas crianças, é perfeitamente claro - certo? - que, se uma criança faz algo, é punida de um jeito específico, e a justiça diz que se a outra criança fizer a mesma coisa, ela deve ser punida exatamente da mesma forma. Se os pais não agirem assim, a primeira criança fará um escândalo clamando contra a injustiça. Outro tipo de justiça na dinâmica da família é

permitir que uma das crianças fique acordada até mais tarde, por ser a mais velha, ou que receba uma mesada maior. Isso é a justiça garantindo a duas criaturas diferentes algo em proporção às suas diferenças. Você entende o que quero dizer quando afirmo que todo mundo tem uma percepção básica do que é justiça? Seguramente, todas as crianças sabem o que é justiça.

LLOYD LUCKMAN: Bem, eu concordarei que as crianças entendam o que seja justiça da forma como o senhor explicou. E estou certo de que alguns adultos a entendem dessa forma também, principalmente aqueles que não frequentaram a faculdade ou cujos professores disseram que era impossível saber o que é a justiça ou como definir seu conceito. Mas, ainda assim, o senhor deve concordar comigo que a relação de justiça com a lei não é um assunto simples. E uma questão muito complicada e que me recorda uma pergunta talvez o senhor se recorde — que recebemos da sra. Nino Gutadarro.

MORTIMER ADLER: Sim, eu me lembro, Lloyd.

LLOYD LUCKMAN: Ela mora em Paio Alto e mandou esta pergunta: "Como alguém pode dizer que lei é justiça?". Em minha linha de raciocínio, leis ruins e injustas podem ser feitas, porém, eu acredito que a lei deva ser sempre medida pela justiça. Qual é seu ponto de vista sobre isso?

MORTIMER ADLER: Meu ponto de vista, sra. Gutadarro, é o mesmo que o seu, ou seja, é a concepção de que a lei deve ser medida pela justiça, e não que ela seja, em si, a justiça. Mas sou obrigado a dizer que muitos discordam disso. Há um ponto de vista oposto a este que nós dois compartilhamos.

Então, vamos começar falando desta questão básica sobre a relação da lei com a justiça. Vamos primeiro considerar o ponto de vista de que a lei é a justiça ou que a lei é a medida para a justiça. Esta é a opinião daqueles que consideram a lei uma forma de expressão da vontade do soberano ou daquilo que agrada ao príncipe ou ao legislador e que não está relacionada, de maneira alguma, com a lei natural.

De acordo com esse ponto de vista, as leis são a medida da justiça no que se refere aos atos humanos. As ações humanas são justas ou injustas de acordo com as leis em vigência na terra em que se esteja. E, ainda de acordo com este ponto de vista, as coisas erradas que os homens fazem são chamadas, como os advogados dizem, de *mala* do latim, *mala prohibita,* que significa erros que são considerados como coisas erradas somente porque a lei as proíbe. Sob esse aspecto, portanto, assassinato é algo equivalente a dirigir do lado esquerdo da pista. Assassinato é errado porque há uma lei que diz isso. Dirigir do lado esquerdo é errado porque há uma lei que diz isso. E se não houvesse leis contra essas duas ações, elas não seriam consideradas erradas. As duas faltas estão em pé de igualdade no que se refere à gravidade, e somente são faltas porque alguns

estados as proíbem como assuntos de lei.

Agora, o ponto de vista oposto é aquele com o qual eu concordo e o qual eu compartilho com você, sra. Gutadarro, e muitos outros. Todos aqueles que, por exemplo, acham que a lei está fundamentada na razão e que é derivada, no fim das contas, de uma lei natural acreditam que a justiça está acima da lei, que é a base para a criação das leis e que é isso que faz com que uma lei seja justa ou injusta. Algumas leis estão de acordo com os princípios de justiça, enquanto outras não estão. E estas são, portanto, leis injustas.

Em outras palavras, este segundo ponto de vista nos traz uma novidade. Ele diz que há um conceito de justiça acima das leis, e que é o princípio de justiça que determina quais leis serão justas e quais não serão. E isso traz, de fato, consequências para nossa questão. Deixem-me acrescentar aqui as palavras em latim *mala per se,* que significam erros, não porque são proibidos pelas leis, mas porque são erros em si. De acordo com o segundo ponto de vista, há dois tipos de erro. Há erros como aquele de se dirigir do lado esquerdo da pista e coisas como assassinato, que não é um erro simplesmente por constar como uma proibição da lei, mas sim porque é algo intrinsecamente errado de acordo com a própria natureza de justiça.

Além disso, de acordo com esses pontos de vista sobre a relação da lei com a justiça, o primeiro mencionado nega os direitos naturais. Todos os direitos humanos são direitos legais, que são concedidos pelos Estados e passíveis de serem tirados também pelo Estado. Mas de acordo com o segundo ponto de vista, o ponto que diz que a justiça é a base para a lei, os direitos legais estão condicionados a certos direitos naturais inerentes e inalienáveis.

Agora, eu gostaria de prosseguir falando um pouco sobre o segundo ponto de vista, que diz que a justiça é o padrão e a base, o que determina que leis são justas e injustas. E eu gostaria de fazê-lo sob três acepções diferentes. Primeiro, consideremos a justiça na aplicação da lei, a administração das leis pelos tribunais de justiça, em segundo lugar, vamos considerar a justiça no que se refere à elaboração das leis, e em terceiro, vamos considerar a justiça no conteúdo das leis em si.

JUSTIÇA NA APLICAÇÃO DAS LEIS

Deixem-me começar considerando a justiça na aplicação das leis, como quando tribunais decidem casos e aplicam a força da lei em casos particulares. O que é justiça? Eu acredito que todos vocês saibam o que seja a justiça nesta acepção, justiça consiste em equidade e igualdade, tratando todos os indivíduos de forma igual, sem desrespeito, sem favorecimentos, sem julgar certas classes

como privilegiadas perante a lei. Vocês todos se lembram das palavras que estão gravadas em pedra no topo da Suprema Corte dos Estados Unidos. Ela diz: *Equal Justice underlaw* [Igualdade de Justiça perante a Lei], O significado disso é que todos os homens são iguais perante a lei e devem ser tratados com igualdade. Isso é justiça no que diz respeito à administração da lei.

Outro exemplo é o da estátua da Justiça, da justiça cega segurando a espada e a balança. Esta famosa estátua mostra a balança, a espada e a venda nos olhos da Justiça. Deixem-me comentar brevemente algo a respeito destes símbolos. A balança nas mãos da Justiça representa ou simboliza o princípio da igualdade. A espada representa a força da lei coerciva na aplicação da lei. E a venda dos olhos da Justiça é a mais importante de todas, porque representa a imparcialidade da justiça legal, o tratamento igualitário para todos os homens. É este quesito da imparcialidade da justiça que nos dá a ideia de que ninguém deve ser o juiz de seu próprio caso,afinal, ninguém pode ser imparcial em seu próprio caso,e ninguém pode ser "cego"na aplicação da justiça em seu próprio caso.

JUSTIÇA NA ELABORAÇÃO DAS LEIS

Agora falarei sobre o segundo ponto em questão: a justiça na elaboração das leis. Aqui o princípio é que a justiça só é feita de forma justa quando feita pela pessoa correta, da forma correta e para os fins corretos. O que é um fim correto na elaboração das leis? O bem comum e não o interesse privado de alguém. Quem é a pessoa correta para elaborar as leis? Nós já falamos sobre isso: ou todas as pessoas ou seus representantes devidamente constituídos. Em outras palavras, para a lei ser elaborada de forma correta, ela deve ser feita por uma autoridade devidamente constituída. E quais são os fins corretos na elaboração das leis? Ela deve ser elaborada pelo devido procedimento da lei ou no âmbito da autoridade e do poder concedido ao legislador pela Constituição. Assim, vocês podem ver que em nosso caso, pelo menos, e em qualquer governo que seja constitucional, a constitucionalidade da lei é praticamente a mesma coisa que a justiça de uma lei. Ela é feita de forma correta se é feita constitucionalmente. Se for inconstitucional, ela é uma lei ilegal ou uma lei injusta.

A propósito, Lloyd, falar sobre isso me lembrou uma ótima pergunta sobre esta questão, que eu creio que recebemos do sr. Willard Knott, não foi?

LLOYD LUCKMAN: Sim, de fato, recebemos. Mas é uma pergunta bastante longa. O senhor gostaria que eu lesse as partes relacionadas com o que estamos falando?

MORTIMER ADLER: Sim, por favor. Eu acho que será de grande auxílio.

LLOYD LUCKMAN: Bem, o sr. Willard M. Knott começa dizendo: "Pelo que eu

entendi sobre o que você falou, a lei é um código de conduta humano que tem uma força coerciva, que é estabelecida para o bem comum pela maioria das pessoas e por seus representantes devidamente qualificados". E eu creio que esta seja sua definição.

MORTIMER ADLER: Sim, de fato.

LLOYD LUCKMAN: "Porém, parece-me", o sr. Knott prossegue, "que sob esta definição isenta de qualificação, as Leis Jim Crow dos estados sulistas [norte-americanos] estão, então, em perfeita ordem. Os brancos são a maioria, e tais leis são uma expressão direta daquilo que eles entendem como bem comum". E antes que o senhor responda, o sr. Knott sugere que algo deve ser considerado, no caso, os direitos naturais e inalienáveis dos homens. Ele diz: "Há direitos em um sentido geral que não podem absolutamente ser subrogados pelo voto ou pela força. Se uma lei é criada com o intuito de eliminar tais direitos ou infringi-los, então a lei deve ser considerada injusta, ainda que tenha sido aprovada pela maioria dos votos". Então, ele acrescenta o comentário: "Parece-me que o conceito absoluto dos direitos humanos impondo limitações nas leis feitas pelos homens é um dos segredos fundamentais do sucesso de nossa experiência norte americana, ainda que nós não tenhamos sempre seguido esses princípios tão bem quanto deveríamos". É isso o que eu queria que o senhor considerasse nesta questão,

MORTIMER ADLER: Permita-me corrigi-lo apenas em um ponto. sr. Knott. Em nossa definição de leis, falamos delas como sendo feitas por toda a população ou por seus representantes. Não houve referência a algo como regra da maioria. Fora isso, no entanto, parece-me, sr. Knott, que você está bastante certo. Uma lei pode ser elaborada de forma correta, pelas pessoas certas e da maneira certa. Se a questão da maioria for levada em conta na forma como os delegados ou os representantes agem, então esta é a conduta correta, é a conduta constitucional. E tal lei, ainda que constitucionalmente elaborada, pode ainda ser, como você apontou, injusta em substância porque ela viola alguns direitos naturais intrínsecos que, como você disse, são inerentes e inalienáveis. É claro que, neste caso, sr. Knott, se a lei viola um direito natural dos homens, a lei não terá a marca do bem comum. Quando ela é contrária aos direitos naturais dos homens, quando ela não está em conformidade com a justiça natural, a lei estará também contrária ao bem comum.

JUSTIÇA NA ELABORAÇAO DAS LEIS

A pergunta do sr. Knott parece nos levar para o último ponto no que se refere à justiça das leis, Lloyd os padrões pelos quais nós determinamos se elas são

justas ou injustas em substância. Mas antes de começar este último ponto, quero voltar a falar de algo que eu comentei anteriormente, quando estava falando da aplicação da lei. Nós dissemos que as leis devem ser aplicadas de forma justa. Mas há um problema na aplicação da lei que me esqueci de comentar e que gostaria de fazê-lo.

É o problema da equidade. É frequentemente dito que a justiça estrita na aplicação da lei pode causar uma injustiça ainda maior do que se a lei não fosse aplicada. O ponto é que as leis são generalistas e, portanto, não se aplicam a todos os casos de forma igual. E é importante fazer esta distinção para, quando necessário, como se diz por aí, dispensar a justiça não fazendo uso das leis.

A declaração mais famosa sobre isso, por sinal, que todos os advogados e estudantes de direito conhecem está no livro *Ética*, do Aristóteles, na parte sobre justiça, no famoso capítulo sobre equidade, no qual Aristóteles diz:

> A equidade é justa, mas não legalmente justa. É uma correção da justiça legal. O motivo é que todas as leis são universais. Mas sobre algumas coisas é impossível fazer uma declaração universal. Nestes casos, então, em que é necessário se falar universalmente, mas não é possível fazê-lo de forma tão correta, a lei segue seu curso, ainda que se esteja ciente da possibilidade de erro. Assim, quando a lei fala universalmente e surgem casos que não podem ser cobertos através de declarações universais, o correto é corrigir a omissão, quando o legislador errou e cometeu um erro abusando da simplificação, e, no caso, dizer o que o legislador diria caso ele próprio estivesse envolvido com o caso. Deve-se aplicar a lei como ele aplicaria. Portanto, a equidade é justa e melhor do que uma justiça engessada, pior do que a justiça absoluta, mas melhor do que o erro que pudesse aparecer de uma incondicionalidade de aplicação da justiça em um determinado caso. Esta é a natureza da equidade, a correção da lei quando ela é defeituosa devido ao ser caráter generalista.

Agora, deixem-me voltar àquilo que sr. Knott nos apontou, o problema da justiça na substância das leis. Aqui, o padrão é duplo. Em primeiro lugar, há um padrão de equidade na própria semântica e formulação das leis. *E* em segundo lugar, o padrão de direitos naturais que a lei deve obedecer.

Deixem-me ilustrar o primeiro destes dois padrões. Vamos supor que nosso código penal tenha punido crimes brandos mais severamente e crimes mais sérios de forma branda. Ou suponha que dois crimes, um dos quais foi um crime brando, enquanto o outro foi bastante sério, foram punidos do mesmo modo. Todo mundo, acredito eu, perceberia a injustiça das leis vigentes. Elas só seriam justas se as punições fossem proporcionais à gravidade de cada crime.

Ou considerem por um momento a questão dos impostos, a lei fiscal. A legislação fiscal graduada é considerada como mais justa do que o imposto de renda, porque temos a tendência de pensar que os mais ricos estão em melhor situação e que, portanto, eles devem pagar impostos proporcionalmente maiores do que aqueles com uma renda mais baixa. Portanto, nós entendemos como uma regulamentação justa e legal aquela que se refere à progressão proporcionada de tributação. Ou considerem o caso do serviço militar. Veja, estamos falando de equidade, equidade simples, que diz que todos os homens após certa idade devem ser tratados como iguais e com o devido respeito no que se refere às demandas que seu país faz no âmbito do serviço militar.

Estes são exemplos de distribuição proporcional de prêmios e punições, ou uma distribuição igual e proporcional de encargos. Este tipo de distribuição de encargos, igual e proporcional, é requerido se as leis são justas em sua substância.

Bem, o outro princípio aqui, o outro padrão de medição de justiça das leis é aquele dado pelos direitos naturais. Quando as leis violam direitos naturais inerentes, elas são injustas. Por exemplo, as leis mencionadas pelo sr. Knott, as Leis Jim Crow do sul dos Estados Unidos, violam os direitos naturais que todas as pessoas têm de equidade de tratamento no que se refere aos meios de transporte público. Violam o direito natural de todas as pessoas serem tratadas como seres humanos, com certa dignidade por serem seres humanos. Então, quando as leis permitiam a escravidão, elas eram injustas, uma vez que violavam os direitos dos homens de serem tratados como seres livres. E antes de algumas emendas serem feitas neste país no que diz respeito às eleições quando havia postos de votação restritos e mulheres não podiam votar, por exemplo, pois não eram filiadas —, havia uma regulamentação que era injusta. Nos tempos em que sindicatos de trabalhadores foram considerados ilegais, assim como reivindicações coletivas, tais leis também eram injustas, porque os trabalhadores têm o direito, o direito natural de se associar na busca por oportunidades e melhorias. Os direitos naturais determinam a injustiça de regulamentações passadas contra ações de trabalhadores.

A MELHORIA DAS LEIS

Agora, visto que nossa Constituição considera, no âmbito de sua própria fundação, a existência de direitos naturais, vejam o caso da Declaração de Direitos que, de fato, aponta alguns desses direitos naturais. Seria correto dizer que a lei que violasse direitos naturais seria uma lei inconstitucional. Neste caso, a inconstitucionalidade de uma lei seria quase equivalente a esta injustiça. Mas

seria um erro se deixar levar por isso e supor que a constitucionalidade de uma lei e sua justiça são, no fundo, a mesma coisa. A razão é que as constituições podem, elas mesmas, ser injustas. Elas são, afinal, leis humanas também. E constituições podem ser injustas, como era a nossa, a Constituição dos Estados Unidos, que era injusta antes das emendas da Guerra Civil. Ou até o momento da emenda sobre o direito de voto das mulheres, quando à metade da população, que merecia ser tratada como cidadã, foram concedidos pela primeira vez o direito de votar e o reconhecimento justo como cidadãs em uma democracia.

Isso, é claro, levanta a questão da mudança e melhoria das leis. Levanta a questão sobre como leis humanas, constituições ou outras leis foram progressivamente se tornando melhores expressões de justiça ao se adequarem cada vez mais aos conceitos de direito natural e princípios de justiça natural.

LLOYD LUCKMAN: Bem, esta questão que o senhor está levantando, apontando o progresso das leis em sua conformidade com a justiça, me faz lembrar de outra pergunta feita ao senhor, dessa vez pelo sr. Ernest Slauge, de Burlingame. Ele pergunta, primeiro, se existem direitos humanos que sejam realmente universais, inerentes e naturais no sentido de que seja possível desenvolver um corpo de leis positivo e consistente, ou se direitos são sempre arbitrários e apenas levados em conta na sociedade que os reconhece.

MORTIMER ADLER: Sou obrigado a dizer novamente, sr. Slauge, que há dois pontos de vista aqui absolutamente conflitantes. Alguns acham que todos os direitos são direitos legais, que todos os direitos são apenas aqueles concedidos pelo Estado, e o Estado tem o direito de confiscá-los também quando bem entender. O que o governo dá o governo pode tirar. O ponto de vista oposto a esta opinião é aquele que afirma que há direitos naturais, direitos que são inalienáveis, que não nos são concedidos pela iniciativa do governo, e que, portanto, o governo não pode confiscar. De acordo com este ponto de vista, o Estado mais justo é aquele que reconhece a existência de todos os direitos naturais. E o Estado é injusto quando tem leis que violam os direitos naturais.

Mas não se deve esperar que todos os seres humanos tenham uma concepção perfeita do que são os direitos naturais. Em um dado momento, a escravidão não era considerada a violação de um direito natural. Hoje em dia, sabemos que a escravidão viola os direitos naturais. Em um dado momento, os direitos dos trabalhadores não eram conhecidos. Hoje, sabemos que os trabalhadores têm direitos naturais que as leis não podem violar.

Eu digo que isso é algo de que não poderemos falar nesta tarde, que se refere ao crescimento do nosso entendimento do que são os direitos naturais, um processo de crescimento que provavelmente continuará em expansão até o fim dos tempos.

Esta tarde, pelo menos como eu entendo, nós falamos sobre muitas questões difíceis sobre as quais nós não tivemos condições de nos aprofundar, visto que sequer tivemos tempo para tocar em uma série de assuntos importantes, como este que recebi do sr. Mooney. Ele pergunta o que devemos fazer com relação a uma lei que do ponto de vista constitucional é justa, porque foi feita pelas autoridades constituídas, mas que é injusta em substância porque viola um direito natural. Um cidadão deve desobedecer a ela ou não?

Isso me leva a dizer algo que estou querendo dizer há várias semanas. Eu espero que ninguém pense que estas apresentações breves, de meia hora cada, sobre as *grandes ideias*, façam mais do que tocar a superfície. Devo confessar a vocês que eu, de certa forma, sempre me sinto insatisfeito ao final de cada meia hora aqui. E, francamente, espero que vocês se sintam assim também, porque é como deve ser. É esse tipo de sensação que faz com que procuremos discutir mais e mais sobre as *grandes ideias,* que são importantíssimas e não podem ser dissecadas totalmente em um curto espaço de tempo.

Hoje, no entanto, falamos sobre duas *grandes ideias,* além da *grande ideia* da *lei:* a *ideia* de *justiça* e a *ideia* de *direitos,* em particular, os direitos naturais. E cada uma destas ideias merece uma série de discussões.

40. Como Pensar sobre o Governo

A reflexão de hoje é sobre se os governos são necessários. São? Ou esta uma pergunta boba? Vocês se lembram da pergunta do Will Rogers: "Sexo é necessário?". Ele disse: "Não é necessário. Apenas 99,9%". Bem, a pergunta "O governo é necessário?" é assim também? Eu acredito que seja. Você pode pensar, por exemplo, que ninguém no mundo diria que o governo não é necessário. Quem falou que ele não é necessário? E se eu dissesse "Bem, os anarquistas dizem que ele não é necessário", você poderia responder "Bem, quem se importa com os anarquistas? Eles não são norte-americanos". Para falar a verdade, se começarmos a pensar sobre anarquistas, aparecerá em nossa mente a imagem de um bigodudo com um cachimbo na mão resmungando em sotaque russo de forma gutural.

Mas as coisas não são bem assim. Claro que existem anarquistas desse tipo. Mas existem também os anarquistas filosóficos. E Thomas Jefferson era um deles. Eu tenho certeza de que vocês já ouviram sua clássica declaração: "O melhor governo é aquele que governa o mínimo possível". Ele foi ainda mais longe, comparando os índios norte-americanos, cuja sociedade, na visão dele, era desprovida de leis e governo, à altamente civilizada Europa, que, por sua vez, tinha leis e governo demais, ele acreditava ser muito melhor viver como os índios.

PODEREMOS, ALGUM DIA, DEIXAR O GOVERNO DE LADO?

A propósito, Lloyd, não temos uma pergunta sobre isso?

LLOYD LUCKMAN: De fato, dr. Adler. Foi feita por Marjory Glover.

MORTIMER ADLER: Vamos lá.

LLOYD LUCKMAN: Ela mora em São Francisco. Ela diz: "Levando em conta a teoria de que o melhor governo é aquele que governa o mínimo possível, dá para dizer que o melhor governo, então, é aquele que inexiste? Ou seja, se os humanos progredirem ao ponto de poderem se autogovernar perfeitamente como indivíduos, não seria possível deixar a organização governamental de lado, com a exceção de algumas poucas funções técnicas? E em caso positivo, quanto tempo você acredita que levará para alcançarmos um anarquismo tão feliz?".

MORTIMER ADLER: Bem, esta pergunta é bem interessante.

LLOYD LUCKMAN: No ponto.

MORTIMER ADLER: Isso porque a sra. Glover está, de certo modo, dizendo aquilo que Thoreau disse quando se referiu aos comentários de Thomas Jefferson sobre o melhor governo ser aquele que governa o mínimo possível. Vocês se lembram de Henry David Thoreau, outro anarquista norte-americano que não é um bigodudo de cachimbo, mas apenas um adepto da filosofia anarquista. Deixem-me 1er o que Thoreau disse: "Eu gostaria de ver esse progresso de forma mais rápida e sistemática. E quanto mais sistemático ele for, mais ele chegará naquilo em que eu acredito: 'Este é o melhor governo porque não governa ninguém'".

LLOYD LUCKMAN: É isso que a sra. Glover disse.

MORTIMER ADLER: É o que ela disse. Agora, a outra parte da pergunta dela é: "Os homens um dia serão tão mais perfeitos a ponto de poderem dispensar o governo?" Para esta pergunta, Alexander Hamilton tem a resposta.

Hamilton, em sua obra *O Federalista,* pergunta: "O que é o governo senão a maior das reflexões da natureza humana?". A resposta: "Se os homens fossem anjos, os governos não seriam necessários". Ele fala, ainda, sobre algo que devemos retomar semana que vem e na semana seguinte também: Se anjos governassem os homens, então não seria preciso haver controle externo nem interno no que tange ao governo.

Vamos pensar sobre a posição de Hamilton. Ele está dizendo ou ele quer que cheguemos a tal conclusão — que os governos são necessários simplesmente porque os homens são seres imperfeitos e, portanto, não tão perfeitos quantos os anjos? Não me parece que este seja o caso em sua totalidade, eu acredito que devemos nos aprofundar um pouco mais na questão e chegarmos a uma resposta mais completa do que simplesmente tirar dessa declaração a lição de que os homens são imperfeitos.

O GOVERNO É NECESSÁRIO PARA A PAZ CIVIL

Vamos supor que a questão seja colocada desta forma: Necessário para quê? Para que o governo é necessário? E a resposta que eu daria, ou pelo menos tentaria debater a respeito, é que o governo é necessário para a existência da sociedade, bem como para a existência da paz, a paz civil. Dito isso, vocês podem perguntar: Por que é necessário? Por que o governo é necessário para a existência da sociedade e da paz civil?

E eu creio que posso dar-lhes ao menos duas razões pelas quais o governo é necessário para a sociedade que quer existir e funcionar plenamente. A primeira é que para que as pessoas consigam conviver elas precisam chegar a um tipo de acordo sobre as regras e decisões que as guiarão ao longo do caminho. A segunda razão é que, por mais que as pessoas concordem com as regras e decisões,

sempre haverá aqueles que não obedecerão e, portanto, o uso da força para garantir o cumprimento e obediência de tais regras se faz necessário.

Considere uma pessoa qualquer, no caso, o Jones. Ele está preocupado com seu objetivo de vida. Não importa qual ele seja, Jones quer chegar a seu objetivo fazendo suas próprias regras. Ele pode até pedir conselho para outras pessoas de vez em quando e, independentemente de seguir tais conselhos ou não, ele sempre age conforme sua própria cabeça e em busca de seus objetivos. Neste caso, não é necessário governo.

Agora, vamos tomar o exemplo do Jones interagindo em grupo. Juntamente com Smith e Brown e para amplificar o efeito deste exemplo, vamos fazer deste pequeno grupo do Jones, Smith e Brown um grupo de exploração. Estes três sujeitos se tornaram sócios, formaram um grupo para procurar a nascente do Rio Amazonas. E antes que eles se metam nesta expedição longa e perigosa pela Floresta Amazônica, o que eles devem fazer para garantir que, como um grupo, atingirão o mesmo objetivo, que, no caso, é encontrar a nascente do Amazonas? Eles devem encontrar uma forma de trabalhar em grupo, os três como um grupo pelo objetivo em questão. Mas isto de acordo com as leis de quem? Do Jones, que quer ir por um lado? Ou de acordo com as leis do Smith, que quer ir pelo outro caminho? Ou, ainda, do Brown, que quer fazer outro caminho completamente diferente? Se não houver consenso, o grupo se desfará. Portanto, a questão é: O que fazer para ficar juntos? Como permanecer um grupo social efetivo e sem brigas em busca do objetivo em comum? Quais são as regras para que isto se torne possível?

A resposta para tal questão, creio eu, só pode ser encontrada se eles seguirem um de dois caminhos possíveis. Só há dois modos para que este grupo de três pessoas permaneça em grupo em busca do objetivo que eles têm em comum. Tão logo eles estejam na floresta, eles devem decidir que Jones, por exemplo, será o líder e os outros dois obedecerão a suas decisões enquanto estiverem nesta perigosa expedição. É isso que chamamos no mundo moderno de *Führerprinzip*, princípio de liderança. E muitas sociedades — a maioria sociedades primitivas, e até algumas modernas — ainda mantêm o sistema de liderança única para manter os grupos unidos.

Mas outro princípio é que aquele que consiste na tomada de decisão com base em uma maioria de votos.

Eles poderiam decidir por unanimidade, todos partindo da concordância de que a maioria dos votos é o que será levado em conta em cada questão. Isso sempre funcionará, porque, em caso de impasse, a votação sempre ficará dois a um para um dos lados em questão. E levando em conta que eles concordaram que assim seja, eles poderão, então, agir em conjunto na obtenção do objetivo comum.

Isso de acordo com quais leis, então? De acordo com as leis do tipo de governo que eles decidiram ter, o governo em que uma pessoa é o líder, ou o governo em que vence a maioria na verdade, isso não faz diferença. Mas aqui vocês percebem que o governo, que é um princípio de decisão e ação, e não de opinião de uma pessoa, é necessário para manter o grupo unido e funcionando em harmonia e eficiência qualquer que seja o objetivo comum dos envolvidos.

Eu acredito que isso nos explica em essência por que os governos são necessários. O que eu acabei de dizer foi dito de forma muito melhor por São Tomás de Aquino em uma famosa passagem, na qual, em uma única sentença, ele resume esta questão. Ele diz: "A não ser que um governo seja constituído para cuidar do bem comum, não é possível existir uma sociedade entre um dado número de homens". Veja, ele fala do bem comum, do objetivo comum. É devido ao fato de termos determinado número de pessoas juntas em busca de um bem comum que temos um governo, ou um princípio de decisão e uma forma de fazê-lo prevalecer. Charles Darwin, muitos séculos depois de São Tomás, também disse: "Para o homem, sendo ele como é, qualquer tipo de governo é melhor do que não ter nenhum".

O ponto que acabei de colocar serve para todos os tipos de sociedade, das mais simples, contando apenas com um grupo de três pessoas, até as sociedades constituídas em nações, como no caso em que nós vivemos, passando, é claro, por corporações, clubes, além de toda e qualquer tipo de sociedade, inclusive as famílias.

Mas quando se trata das famílias humanas, deparamo-nos com uma dificuldade. Eu fico me perguntando se vocês já pararam para pensar nisso. Desconsidere as crianças, afinal, enquanto elas ainda são crianças elas não têm poder de voz nos governos, então restam a esposa e o marido. Quando temos apenas dois membros em uma sociedade — aqui, esposa e marido, que princípio usar? Maioria de votos, neste caso, é impossível. Então, só sobra a opção em que um deles tem o poder de voz final. E, é claro, vocês sabem o que isso quer dizer. Eu acredito que muitos de vocês não irão gostar da minha resposta, mas eu tenho que concordar com São Paulo quando ele diz que as mulheres devem obedecer a seus maridos. Esta é a única forma de manter a faz familiar.

LLOYD LLICKMAN: Dr, Adler?

MORTIMER ADLER: Diga, Lloyd.

O GOVERNO É UM MAL NECESSÁRIO?

LLOYD LUCKMAN: Antes que o senhor se enrosque em seus *próprios* problemas familiares nesta questão, eu tenho uma questão de um dos nossos...

MORTIMER ADLER: Por que você não puxa uma cadeira para respondermos juntos?

LLOYD LUCKMAN: Farei isso. Aqui temos uma pergunta do Dominic Cortese, que mora na McKey Road em São José, Califórnia, à qual o senhor ainda não respondeu. Nesta carta ele aborda as filosofias políticas de Hobbes, Rousseau e Locke e a visão deles de que a sociedade não é algo natural. Ele aponta que tal como é dito da Declaração de Independência, o governo pode ser necessário para assegurar os direitos do homem em sociedade. Ele contínua: "Se as sociedades em si não são naturais, então talvez não seja necessário para o homem viver em sociedade, o que significa que talvez governos também não sejam necessários".

MORTIMER ADLER: O argumento que o sr. Cortese levanta, acredito eu, nos faz avançar em nossa análise. Ele está certo. Se a sociedade não é necessária, então os governos também não são necessários, uma vez que tudo que fizemos foi dizer que os governos são necessários para preservar a sociedade e fazer com que os homens vivam em paz, socialmente e de forma efetiva. Mas o sr. Cortese me parece errado em dizer que os escritores que você citou Hobbes, Rousseau e Locke — sustentavam a posição de que a sociedade em si não é necessária. Até mesmo eles, que não acreditavam que o homem fosse social por natureza como no caso de abelhas ou formigas ou, ainda, vespas e outros insetos, achavam que a sociedade era necessária para uma vida humana satisfatória e que o governo era necessário para se manter a paz.

Portanto, eu acredito que o sr. Cortese vai até mais longe que esses escritores. Por que, afinal, até mesmos os anarquistas acreditam que a sociedade seja necessária, mesmo quando é sabido que eles não creem que um governo seja necessário na sociedade, Lloyd? Eu tenho aqui uma citação de um anarquista russo acredite, não se trata de um bigodudo mal-encarado, mas de um grande filósofo anarquista, o grande príncipe Peter Kropotkin — que diz, deixem-me parafraseá-lo: "Os anarquistas concebem uma sociedade em que todas as relações entre seus membros são regulamentadas não pela lei, não pelas autoridades, sejam elas autoimpostas ou eleitas, mas pela concordância mútua dos membros da sociedade". Aqui temos, como vocês podem ver, um anarquista que acredita que a sociedade é boa e que os homens podem todos viver socialmente, mas sem leis, governos ou imposição de qualquer força externa. Apenas através da concordância mútua entre seus membros. Isso não responde à questão, Lloyd?

LLOYD LUCKMÁN: Acredito que não. E a razão disso é que apesar de o governo ser necessário, ele não pode, de repente, ser considerado um mal necessário? Sua citação do anarquista Kropotkin me faz lembrar de Bakunin.

MORTIMER ADLER: Ele é também um filósofo anarquista, não é?

LLOYD LUCKMAN: Sim, Mikhail Bakunin é um filósofo anarquista. Ele aponta

que as classes governantes fizeram, há muito, com que sentíssemos que os governos são um mal necessário. Ele prossegue dizendo que os governos podem ser um mal necessário para eles, tudo bem, mas não para as pessoas que estão sendo governadas. Para essas pessoas não se trata de ser apenas um mal necessário. Trata-se de um mal trágico e fatal.

MORTIMER ADLER: Bem, esta é uma posição que devemos levar em consideração porque, da forma como eu vejo, se concordarmos que os governos são necessários, então teremos de lidar com a questão sobre se eles, enquanto necessários, são uma coisa boa ou ruim.

LLOYD LUCKMAN: Sim.

MORTIMER ADLER: Deixe-me ver se consigo responder mostrando três pontos de vista. Dois deles, em minha opinião, são extremistas. E eu tentarei abordar ambos para então apresentar a visão moderada, na semana que vem.

Uma das visões extremistas, como bem apontou o sr. Luckman, é a de que os governos são um mal necessário e, portanto, eles devem ser tão pouco influentes quanto possível. Esta visão está baseada na ideia de que a finalidade do governo é meramente a proteção das pessoas, umas das outras, e que o governo, enquanto nos proporciona esse bem, é mau porque no fundo está destruindo nossa liberdade, a liberdade dos indivíduos de agirem conforme suas próprias regras e decisões. Nós devemos abrir mão dessa liberdade quando vivemos sob um governo e em sociedade. Mas nesta visão o governo é mau porque destrói nossa liberdade, ainda que proporcione o bem menor que é nossa proteção.

Do lado oposto, temos a visão de que o governo é infinitamente bom e que quanto mais tivermos um governo atuante em nossas vidas, melhor para nós, afinal, este ponto sustenta, em primeiro lugar, que os governos de forma alguma destroem nossa liberdade. Em segundo lugar, ele sustenta o governo como sendo o meio pelo qual as pessoas podem ser ajudadas no que se refere a alcançar a felicidade e a salvação. É como se o governo fosse o guia e a direção de nossas vidas. Eu entendo que essa visão vai longe demais, em sentido oposto. Não acredito que governos sejam, assim, essa maravilha, nem que sejam tão ruins como pensam os anarquistas e Thomas Jefferson.

Minha posição intermediária é baseada na visão de que o governo só pode ser bom se for limitado, ou seja, nem um mal necessário, nem uma coisa boa em si, mas bom se for limitado, sem um objetivo de bem-estar geral dos homens, nem a felicidade plena da humanidade ou sua salvação eterna. Ou seja, será bom se for limitado e com o objetivo de manter a paz civil na sociedade, uma paz através da justiça e da boa ordem. Se o governo tiver esse objetivo limitado e definido de paz social e civil através da justiça, ele estará agindo para o bem-estar das pessoas, e sob este aspecto, somente sob este aspecto, sua finalidade será boa.

Deixem-me resumir isso tudo rapidamente dizendo que, em primeiro lugar, nós vemos a necessidade da existência do governo para a existência da própria sociedade. Mesmo este grupo social deixem-me colocar Brown novamente na jogada, este pequeno grupo de exploradores entrando na floresta — não pode permanecer junto e alcançar seus objetivos sem um principio de governança, seja este pela maioria de votos ou pela escolha de um líder. Qualquer que seja o princípio que eles adotem, será benéfico e necessário. Será bom como um meio para se atingir um objetivo neste caso, descobrir a nascente do Rio Amazonas. Portanto, quando os homens se associam, por qualquer motivo que seja, por exemplo, ganhar dinheiro trabalhando em uma empresa, ou fazendo um trabalho acadêmico, ou participando de algum trabalho específico em um clube, ou, ainda, o bem-estar humano, como no caso de governos — isso pouco importa —, o governo se faz necessário para que as pessoas possam se associar e atuar juntas e em paz.

Se ao final do debate de hoje nós tivermos entendido a necessidade da existência dos governos, e que eles não são um mal necessário, mas um bem, quando limitado, poderemos avançar para um problema bastante interessante na próxima semana, que é o problema de como os governos servem a esse propósito. Como um governo, sendo necessário, ajuda a humanidade? Como ele opera, de fato, para ajudar as pessoas a viverem em paz, de tal modo que elas consigam alcançar um objetivo comum, seja ele qual for, agindo juntas ou, pelo menos, tentando agir juntas?

41. A Natureza do Governo

Na semana passada, tentamos entender qual a necessidade de se ter um governo. Nesta semana, espero usar o conhecimento que adquirimos para explorar e examinar a natureza do governo. Mas antes de fazermos isso, meu companheiro LLOYD LUCKMAN acha que devemos responder a algumas perguntas. Lloyd?

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler, seus comentários sobre os anarquistas na semana passada fizeram chegar uma pergunta que eu acredito que o senhor deva responder antes de prosseguirmos com nosso debate. A pergunta foi feita por Meyer Kahn, que mora em São Francisco. Ele diz: "Comunistas e anarquistas são ambos revolucionários. Os comunistas estão querendo fazer o mesmo tipo de revolução que os anarquistas começaram na Rússia?".

MORTIMER ADLER: Não, LLOYD. Parece-me que é o exato oposto. Os anarquistas não queriam governo nenhum. Os comunistas, em sua revolução, montaram a forma de governo mais totalitária jamais vista. Para dizer a verdade, creio que os anarquistas, que são contrários às regras do czar, seriam ainda mais revolucionários, caso tivesse restado algum na Rússia. Seriam ainda mais revolucionários contra aquele esquema de partido único dos comunistas, portanto, eles estão em lados completamente opostos.

LLOYD LUCKMAN**:** Isso deve eliminar quaisquer dúvidas, não apenas a do sr. Kahn, mas de muitos outros ouvintes. Sabe, MORTIMER, parece que é inacreditavelmente difícil para o povo norte-americano hoje em dia pensar sobre este tópico sem pensar no comunismo. E quando pensamos sobre o comunismo, levando em conta o tipo de informação que recebemos, pensamos invariavelmente em McCarthy. Sendo assim, eu tenho uma pergunta aqui sobre o macarthismo. Não sei se o senhor vai querer responder tal pergunta, mas aqui está. Posso ler?

MORTIMER ADLER: Sim, por favor.

LLOYD LUCKMAN: Ela foi feita pela sra. Betty Meyer, que mora em Richmond, Califórnia: "Talvez esta seja uma questão mais política do que governamental, mas o senador McCarthy lhe parece sincero em sua caçada espiã e ele tem o direito moral de fazer acusações sem prova?

MORTIMER ADLER: Não, esta não é realmente uma pergunta sobre governo. Não é nem, a meu ver, uma pergunta de cunho político. Para falar a verdade, esta pergunta é, como a sra. Meyer sugere, basicamente de cunho moral.

LLOYD LUCKMAN: Sim, eu entendo assim também.

MORTIMER ADLER: Em suas próprias palavras ela pergunta, Lloyd, se o

senador McCarthy — mas eu diria, aqui, qualquer pessoa tem o direito moral de fazer acusações sem provas.

A resposta para tal pergunta, Lloyd, foi dada por Deus. Está no nono mandamento: "Não darás falso testemunho". E há três coisas que eu gostaria de falar sobre o nono mandamento. Em primeiro lugar, o nono mandamento, ainda que a maioria das pessoas tenda a esquecer, é uma proibição tão importante quanto aqueles que dizem: "Não matarás"; "Não furtarás" e "Não cometerás adultério". Em segundo lugar, é ainda mais sério do que cometer perjúrio no tribunal, é pior que calúnia, difamação, detração e qualquer outra coisa que alguém pudesse fazer para manchar a reputação de outra pessoa. E, ainda mais importante, Lloyd, é que muitas pessoas, mesmo aquelas que conhecem o nono mandamento, ainda não entenderam: não é apenas errado dizer o que se sabe que *não é* verdade, é errado também dizer o que não se sabe *ser* verdade.

Por exemplo, se eu dissesse que acho, mas de fato não tenho certeza, que o senador McCarthy não é um homem sincero, que ele está fingindo ser um patriota, mas no fundo é um político mal-intencionado que mentiria e enganaria tanto quanto preciso para conquistar aquilo que almeja, se eu dissesse isso, eu estaria violando o nono mandamento. Você não concorda, Lloyd, que eu estaria violando este mandamento tanto quanto aqueles que acusam outras pessoas de serem comunistas sem evidências ou provas?

LLOYD LUCKMAN: Sim, este é um pecado bastante sério contra...

MORTIMER ADLER: Então, é por isso que eu não posso responder à pergunta da sra. Meyer sobre a sinceridade do senador McCarthy. No entanto, fico feliz que tenha feito esta pergunta, dado que ela é bem importante, mas, de fato, nos afastou de nosso assunto. Vamos voltar a ele.

LLOYD LUCKMAN: Sim, e ainda que ela tenha nos afastado de nosso assunto, a sra. Meyer não foi a única a fazer este questionamento.

Mortimer Alder: Estou certo disso.

LLOYD LUCKMAN: EU tenho uma pergunta que acredito que nos levará novamente ao nosso assunto, dr. Adler. Esta foi feita pela sra. Eleanor George, que mora na Jackson Street, aqui em São Francisco. Ela comenta que Lincoln afirmou, em seu discurso em Gettysburg, que nosso governo foi constituído "de pessoas, por pessoas e para as pessoas". O senhor acredita que essa coisa de "de, por e para", para um país tão grande e complexo como o nosso, faz algum sentido?

MORTIMER ADLER: Sim, sra. George. Eu acredito que faz sentido. Ainda que nosso país seja hoje muito maior e mais complexo do que era no tempo de Lincoln, eu acredito que o que ele disse faça ainda mais sentido hoje do que quando ele fez tal declaração. Para falar a verdade, faz ainda mais sentido do que

quando nossos antepassados plantaram as sementes do que este país deveria ser quando tais ideias surgiram.

Para entender isso, para entender por que nossa nação, nosso governo hoje, muito mais do que nos tempos de Lincoln, é uma nação das pessoas, para as pessoas e pelas pessoas, eu acredito que nós temos que entender a natureza do governo. E isso nos leva exatamente ao ponto do qual queremos falar a respeito. Sendo assim, se houver mais perguntas, Lloyd, vamos deixá-las para o final.

LLOYD LUCKMAN: Tudo bem.

MORTIMER ADLER: Para que possamos seguir em frente e falar sobre a natureza do governo em termos da necessidade de governo, deixem-me retomar aquele exemplo dos três exploradores, Jones, Smith e Brown, que organizaram uma expedição até a Floresta Amazônica para encontrar a nascente do Amazonas.

Nós vimos que a única forma de estes três permanecerem juntos para atingir o objetivo comum, que é encontrar a nascente do Amazonas, seria estabelecendo algum tipo de governo, no qual eles pudessem trabalhar juntos, fosse por meio da liderança de algum deles ou por meio da maioria de votos. E, como vimos, este princípio de governo, esta ideia de fazer os homens trabalharem juntos de alguma forma por um bem comum, aplica-se a qualquer forma de grupo social, como a família, uma organização ou associação e, é claro, o próprio Estado, nossa comunidade política.

A PAZ CIVIL POR MEIO DA JUSTIÇA

Nós não estamos interessados aqui em nenhuma forma de governo, nem com a administração de um pequeno clube ou time, nós estamos interessados, em grande parte, no governo político, no governo de nossa sociedade civil ou no que às vezes é chamado de *governo civil*. Para nos perguntarmos o que é a natureza do governo civil, devemos considerar, primeiro, o que as pessoas têm em mente quando falam de objetivo comum quando elas se organizam na forma de um Estado. Qual é o objetivo comum da comunidade política? Quais são os fins de um governo civil?

Há três respostas para esta pergunta. Uma delas é dada por Lincoln na frase que a sra. George mencionou em sua carta. O governo deve ser estabelecido para as pessoas, o objetivo deve ser o bem das pessoas que são governadas, não daqueles que exercem o poder.

Outra resposta nos é dada, como vocês bem se lembram, pela Declaração da Independência, na parte que diz. Tara assegurar tais direitos, governos devem ser instituídos pelos homens". Os direitos em questão são o direito à vida e à busca da felicidade. Mas não apenas esses direitos, porque eles são mencionados

apenas como exemplos dos direitos naturais e inalienáveis dos homens. Em outras palavras, o objetivo do governo é assegurar todos os direitos naturais e inalienáveis dos seres humanos.

A terceira resposta, que não está em desacordo com as anteriores, mas é expressa de outra forma, diz que o objetivo do governo é o bem comum da sociedade, o bem-estar geral, o bem comum da humanidade que está organizada em sociedade. Bem, quando eles dizem que o bem comum ou bem-estar geral é o objetivo final de um governo civil, você pode ter em mente duas coisas diferentes. Por exemplo, que o bem comum ou bem-estar consiste na felicidade de absolutamente todos os homens no que se refere aos seus aspectos materiais e espirituais. Eu acredito que isso seja pedir demais dos governos. É um objetivo muito amplo. Eu prefiro dizer que o bem comum ou bem-estar geral é um objetivo que tem um escopo um pouco mais limitado. E justamente porque é um objetivo mais limitado, ele impõe alguns limites ao poder dos governantes. Eu costumo dizer que o objetivo comum e limitado de um governo civil, que tem por intuito o bem dos governados, das pessoas que vivem sob tal governo, é a paz civil, a paz da comunidade civil, ou da sociedade civil, mediante a justiça e a administração da justiça.

Deixem-me ver se consigo explicar o que eu quero dizer com paz civil mediante a justiça, antes de seguirmos em frente sobre a natureza do governo civil. Em primeiro lugar, não devemos entender paz como uma harmonia absoluta entre os homens, ou seja, a total ausência de discordâncias, diferenças de opinião ou conflito. Nunca nenhuma sociedade terá esse tipo de harmonia. O que queremos dizer com paz civil é a habilidade dos homens de viverem juntos, com seus conflitos, desacordos, diferenças de opinião sobre o que deve ser feito e, ainda assim, conseguirem resolver suas diferenças sem partir para a violência. E, além disso, não devem resolver tais diferenças de uma forma qualquer, mas resolvê-las de forma justa. Afinal, se não for assim, não teremos o que podemos chamar de paz verdadeira.

Se vocês acreditam que estamos em paz simplesmente porque ninguém está brigando, mas há, de fato, injustiça acontecendo, temos então, debaixo dessa paz aparente, a organização fervilhante de rebelião e guerra. John Locke, um dos filósofos políticos ingleses que mais influenciaram nossos Pais
Fundadores, disse que os homens não aguentam opressão ou sofrer abusos e injustiças por muito tempo. E quando as injustiças acontecem em uma sociedade, seus membros preferem voltar a um estado de guerra do que aguentar um esquema de paz que não é paz de verdade, uma vez que não há justiça. Como Locke apontou, a palavra "rebelde" vem do verbo latino “*rebellare*", que significa "retornar à guerra", porque a paz vigente não é uma paz satisfatória.

São Tomás de Aquino, antes dele, disse a mesma coisa. Os homens sempre lutaram e sempre lutarão por aquilo que consideram ser justo. Portanto, não pode haver paz de verdade a não ser que ela seja mantida por meio da administração da justiça.

OS DOIS ASPECTOS DE GOVERNO

Supondo que vocês entendam que o objetivo final do governo é manter a paz civil por meio da administração da justiça, qual é, então, a verdadeira natureza de um governo civil? Há dois fatores que constituem o governo civil. Governos fazem duas coisas. Eles fazem leis e tomam decisões e adquirem consenso sobre elas, e as aplicam. Portanto, todos os governos devem estar aptos para duas coisas: devem ter a autoridade para fazer as leis, que devem ser obedecidas, e devem ter o poder de fazer com que elas sejam obedecidas.

Há o aspecto do governo que tem a ver com o direito, o direito de ser obedecido. E há, também, o aspecto do dever, o dever de fazer com que todos obedeçam às leis. Se vocês analisarem estes dois fatores por um momento, perceberão que um governo que consiste simplesmente em dever, sem direitos, seria tão somente uma organização de força, uma tirania completa. E um governo que consiste somente em direitos, como o direito de ser ouvido simplesmente porque não se está dizendo nenhum absurdo, mas sem o dever de fazer com que as leis sejam obedecidas, não seria, de forma alguma, um governo constituído. Seria simplesmente um corpo de conselhos amigáveis. Seria completamente ineficiente como governo. Portanto, se você consegue entender isso, você consegue perceber que estes dois fatores direito e dever, e autoridade e poder —, andam juntos e são aquilo que *constituem* todos os governos.

GOVERNO É UM MONOPÓLIO DE FORÇA AUTORIZADA

Isso torna possível, a meu ver, que vocês captem a própria natureza do que é o governo em uma definição simples e clara. Coloquem as palavras "força" e "autorizada" na mesma frase e vocês dirão que os governos consistem em *força autorizada*. Mas ainda é preciso acrescentar algo. Ainda falta uma palavra. Vocês precisam acrescentar que o governo é um *monopólio* de força autorizada.

Por que "monopólio"? Imaginem por um momento a cidade de São Francisco tendo dois prefeitos e dois departamentos de polícia. Os bandidos, que odeiam a polícia, adorariam tal situação. Mas nós, que dependemos da polícia como protetores da lei e da ordem, veríamos essa situação como um verdadeiro

pesadelo. Não é possível que haja paz ou administração de justiça a não ser que o governo tenha o monopólio de força autorizada. E é isso que quero dizer quando falamos que os governos são soberanos. Dizer que um governo é soberano simplesmente quer dizer que alguma instituição naquela sociedade tem o monopólio da força autorizada.

Bem, agora, a pergunta que todos devem se fazer quando entendem o que é um monopólio de força autorizada: Como isso acontece? De onde vem essa autorização para o uso da força? De onde vem o monopólio da força que pode ser usado com autoridade? E para esta importante pergunta há duas respostas. Isso vem do confisco, da conquista, da usurpação, e, em todos estes casos, estamos falando de governos ilegítimos, tirania pura. O outro jeito com que um governo pode ter monopólio da força autorizada é pelo consentimento e pela Constituição. Eu creio que alguns de nós temos a tendência de esquecer o quanto esta palavra que tanto usamos tem um significado importante. Nós não somos apenas cidadãos, somos também constituintes. Isso significa que temos o poder de constituir o governo sob o qual iremos viver. Esse é o significado de soberania popular. "Nós, o Povo" somos a fonte da soberania que o governo exerce.

Aqui, novamente, a Declaração de Independência nós dá a resposta. Ela diz: "Governos são constituídos entre os Homens, obtendo seus Poderes justos através do Consenso dos Governados". E, aqui, novamente, lembro a menção da sra. George sobre Lincoln, que nos deu a resposta. Foi isso que *Lincoln* quis dizer quando falou governo "das pessoas". Eu conheço alguns cientistas políticos que acham que ele não quis dizer nada quando fez uso da palavra "de", e que ela só foi colocada na frase junto com os termos "pelas pessoas" e "para as pessoas", apenas para dar ritmo àquilo que ele estava dizendo. Eu não acredito nisso. Eu acredito que um governo "das pessoas" é o princípio fundamental, pois as pessoas são a fonte da autoridade do governo. Por isso é "das pessoas", ou seja, deriva delas.

Com este entendimento, daremos um passo adiante para vermos como os governos trabalham para manter a paz por meio da administração da justiça. Muitos séculos atrás, um grande advogado e senador romano, Cícero, fez uma observação extremamente inteligente sobre as pessoas terem duas formas de resolver suas diferenças, ao passo que as bestas das florestas têm apenas uma. Cícero disse: "Os homens podem resolver suas diferenças seja lutando, como as bestas, seja pelo diálogo. E a forma humana de resolver as coisas é pelo diálogo".

É da própria natureza do governo, no que se refere à administração da justiça em busca da paz, pelo exercício do monopólio da força autorizada, resolver todas as diferenças humanas conversando, e não lutando. Para dizer a verdade, minha

segunda definição de governo seria a de que é o maquinário, o vasto maquinário de manter as conversas fluindo, conversas que evitam que os homens deixem a razão de lado e partam para a briga.

Vamos considerar Jones e Smith mais uma vez. Vamos pensar neles como duas pessoas vivendo em sociedade. Eles, então, divergem sobre quem deve cumprir determinada tarefa. Eles devem lutar para decidir? Não. As instituições de governo permitem que eles façam uma votação e, de acordo com a maioria de votos, decidam o assunto de uma forma civilizada, e não brigando. Ou, então, vamos supor que eles estejam divergindo sobre que tipo de regra devem adotar sobre algum tema específico. Novamente, eles votam sobre o assunto, ou elegem representantes que debaterão sobre o tema em uma assembleia deliberativa e, assim que a lei for aprovada, o assunto estará resolvido.

Ou peguemos um exemplo em que Jones e Smith discordam sobre onde fica a cerca que divide suas fazendas. Se não houvesse governo, eles decidiriam o assunto na briga, devido à sua seriedade. Mas o que eles fazem, vivendo em uma sociedade civil em que o governo administra a justiça e mantém a paz, é contratar advogados, ir aos tribunais e discutir o assunto. A justiça se encarregará do tema, aplicando as ações cabíveis de forma justa. Com estes exemplos vocês podem ver como o governo mantém a paz por meio do diálogo e evitando que os indivíduos partam para a agressão.

Quando você começa a perceber essas coisas, começa a entender quais são os poderes básicos dos governos. Eles são os mesmos poderes tradicionais que as crianças aprendem na escola: poder legislativo, judiciário e executivo. O poder legislativo é aquele que faz as leis,o judiciário é o que aplica as leis de forma justa em cada caso,e o poder executivo é aquele que executa as leis, que faz com que as decisões estabelecidas no tribunal sejam cumpridas.

Mas o governo contemporâneo, se pensarmos no que está acontecendo nos Estados Unidos hoje, parece fazer muito mais que isso. Ele toma conta de coisas como educação pública, saúde pública, segurança, segurança econômica, conservação dos recursos naturais, planejamento econômico, além de várias outras coisas em nome do bem-estar geral. Este é o assunto com o qual lidaremos na próxima semana, um problema difícil porque parece que nos dias de hoje os poderes governamentais estão indo além de manter a paz por meio da justiça. O governo está preocupado com o bem-estar geral em um sentido muito mais amplo do que foi a intenção dos Pais Fundadores da nação.

Agora, Lloyd, eu creio que temos tempo para mais uma pergunta antes de encerrarmos por hoje.

A BASE MORAL DOS GOVERNOS

LLOYD LUCKMAN: Eu acompanhei tudo o que você disse e escolhi uma pergunta feita por Andrew L. Parovich. Ele mora em Jackson, Califórnia, e diz: "Caro dr. Adler, as conquistas da paz interna e a manutenção da sociedade são os únicos fatores que fazem o governo ser um governo bom? Ou uma base moral, como valor intrínseco, além da qualidade das regras, deveria ser considerada como algo prioritário?".

MORTIMER ADLER: Que pergunta interessante. Uma coisa bastante importante para nós é reconhecer que nossos interesses, os meus e os seus, não são apenas questões de governo, mas questões de um bom governo. É, no fundo, uma tentativa nossa de atingir o melhor governo possível. Nós queremos saber o que faz com que um governo seja bom, mas queremos também saber o que faz com que um governo seja melhor que outro. E, sr. Parovich, eu acredito que é moralmente melhor dizer "por motivos morais".

Bem, agora temos a resposta sob todos os aspectos. Justiça é a resposta. Um governo bom é aquele que é justo. Um governo é melhor do que os outros uma vez que é mais justo do que os outros. Eu acredito que, pelo menos em parte, descobrimos o que faz um governo ser mais justo do que outro. Em primeiro lugar, um governo justo deve ser concebido *para* as pessoas. Ele deve assegurar os direitos naturais e inalienáveis de cada cidadão. Em segundo lugar, para ser justo um governo deve ser *das* pessoas. Seus poderes devem ser derivados, em todos os casos, do consentimento dos governados.

Mas agora duas questões importantes parecem ter sido deixadas para trás. Quais são os poderes justos do governo? Os poderes não podem ser apenas justos e derivados do consentimento dos governados, eles devem ser em si poderes justos. E nossa questão é, portanto: Quais são os poderes justos de um governo? Esta é uma questão muito importante que teremos de responder no próximo domingo, quando tratarmos dos poderes dos governos e desses fatores que acabei de mencionar.

E assim, a última pergunta que nos resta é: Quem deve exercer os poderes do governo e como esses poderes devem ser exercidos? Este é o terceiro ponto da magnífica declaração de Lincoln. Ele trata da questão do governo *pelas* pessoas, o problema de como as pessoas lidam com os poderes governamentais. E este é o problema sobre o qual eu gostaria de falar na próxima semana.

42. Os Poderes do Governo

Vocês devem ter reparado que alguns dos principais documentos com os quais lidamos nos episódios sobre governo, nas últimas semanas, são da história norte-americana, como a Declaração da Independência ou a Constituição dos Estados Unidos. Alguns de vocês talvez não se importem e não achem inapropriado falar sobre isso na época de Natal, então eu gostaria de lembrá-los de alguns dos eventos centrais na fundação de nosso país, eventos que ocorreram por volta dessa época do ano.

Vocês todos devem se lembrar da pintura *Washington Crossing the Delaware*, de Gilbert Stuart, certo? Aquilo aconteceu na noite de Natal, em 25 de dezembro de 1776. No dia seguinte, George Washington, com uma tropa minúscula, venceu a Batalha de Trenton.

Um ano depois, George Washington esteve com seus homens em Valley Forge. No dia 23 de dezembro de 1777, ele escreveu as seguintes palavras: "Nós temos hoje não mais do que 2.873 dos 11.000 homens que começaram esta jornada, 2.873 homens despreparados porque estão descalços ou mesmo sem qualquer roupa. Eles são obrigados a se sentar a noite toda perto do fogo".

Então, em 23 de dezembro de 1783, depois de vencer a revolução, George Washington, ao contrário de vários outros líderes revolucionários que tinham um exército por trás deles e uma espada para empunhar, entregou sua própria espada para o Congresso Continental montado em Annapolis, Maryland. Ele acordou no dia seguinte, dia 24, e cavalgou o dia inteiro. Ele estava de volta a Mount Vernon no finalzinho da noite de Natal.

Eu acredito que esses fatos nos mostram o tipo de atitude que nossos Pais Fundadores tinham com relação a este governo que, nesta semana de Natal, nos abençoa. Eu mesmo acredito que seja bem mais fácil conceber bons governos do que ter de lutar por eles. Isto é, provavelmente, uma peculiaridade dos filósofos. Talvez alguns de vocês acreditem que seja mais fácil lutar por eles do que os conceber.

Para falar a verdade, há outra peculiaridade que eu temo ter como filósofo. Eu sinto um grande prazer quando penso nessas verdades simples, a respeito de governos, que estamos aprendendo nas últimas semanas. Deixem-me lembrar de apenas quatro delas antes de começarmos o nosso assunto de hoje.

Primeiro, o governo é necessário para que os homens possam viver e atuar em sociedade. Segundo, o objetivo final do governo é a paz da sociedade civil e o

bem-estar geral. Terceiro este é um dos meus favoritos, para ser bem sincero — o governo deve combinar direitos e deveres, bem como autoridade e força, e, portanto, estar apto a ser definido como um monopólio de força autorizada. Quarto, a soberania do governo deriva das pessoas, que constituem o governo. É um governo, portanto, das pessoas, ou, como a Declaração da Independência diz: "Seus poderes justos são derivados do consentimento dos governados".

QUANTO PODER UM GOVERNO DEVE TER?

É este último ponto que nos leva ao problema que abordaremos hoje. Ele não é tão simples quanto as verdades que acabei de mencionar. É um problema bastante complicado, e eu creio que vocês precisarão prestar bastante atenção para entendê-lo de verdade. O problema é: Quais são os poderes do governo? Quanto poder um governo pode ter?

Aviso que esta pergunta não é simples. Este problema, como o vejo, é o problema do poder nas mãos dos homens. Poder que pode se tornar um inimigo simplesmente pelo fato de que alguém o possui. Woodrow Wilson, em um discurso que ele fez em Nova York, em 1912, disse: "A história da liberdade é uma história da limitação de poder governamental, não do aumento dele. Quando nós resistimos à concentração de poder, estamos resistindo aos poderes da morte, porque a concentração de poder é o que sempre precede a destruição da liberdade humana".

E vocês se lembram — eu citarei Lord Acton, mas antes repito as palavras de Woodrow Wilson: "Toda forma de poder tem a tendência de corromper,o poder absoluto corrompe de forma absoluta". Na verdade, foi contra esse tipo de poder absoluto o poder absoluto do tipo do qual desfrutava George III -, que nossos Pais Fundadores, homens como George Washington e seus soldados esfarrapados em Valley Forge, lutaram na Revolução. Eles queriam libertar-se desse tipo de poder absoluto.

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler?

MORTIMER ADLER: Pois não, Lloyd?

LLOYD LUCKMAN: Nós temos uma pergunta sobre este assunto que me parece bastante pertinente. Foi feita por Elizabeth Cronin, que mora em Oakland. Ela pergunta: "Se as pessoas são a fonte da soberania dos governos, de onde vem o poder de um monarca absolutista?".

MORTIMER ADLER: A resposta, em quase uma palavra é: De lugar nenhum. Ele *toma o* poder. E isso, Lloyd, é realmente o grande problema.

Deixem-me ver se consigo tratar a questão de forma clara para vocês. Nosso grande problema com o poder, e ele é um problema para nós atualmente, pode ser

dividido em duas partes. Uma diz respeito ao problema dos homens no governo, e outra, ao problema do poder do governo em si. Bem, creio que o primeiro é fácil de resolver. O segundo é mais complicado, e é neste que eu quero que vocês prestem bastante atenção, o problema do governo em si.

A razão pela qual eu estou confiante de que este problema pode ser resolvido é que ele, de certa forma, já foi resolvido. E isso foi feito de duas maneiras. Primeiro, a questão do poder absoluto de um monarca absolutista cujo poder não vem da soberania popular tem a ver, na minha cabeça, com uma famosa declaração sobre divisão básica no que se refere aos tipos de governo. Um governo é geralmente *governo de leis* ou *governo de homens*. E quando um governo é um governo de leis, seus poderes são limitados, ou o poder dos governantes é limitado. Mas quando o governo é um governo de homens, de indivíduos específicos, seus poderes são ilimitados. É por isso que nós dizemos que governos limitados, ou governos de lei, são governos constitucionais, enquanto governos ilimitados, ou governos de homens, são governos absolutistas.

As cidades-estados dos gregos, bem lá no começo de nossa civilização, foram as primeiras a serem concebidas com essa ideia maravilhosa de governo livre. Eu gosto de pensar sobre isso como sendo uma invenção tão importante para a sociedade humana, no que se refere à sua felicidade e liberdade, quanto a invenção da roda foi para o progresso mecânico. Os gregos *inventaram*, não há expressão melhor, a constituição. E o que é uma constituição ou uma forma de governo constitucional? Consiste no compartilhamento da soberania por parte dos cidadãos e dos magistrados. Ela divide a soberania, ou os poderes, em cotas. E, assim, todos os cidadãos compartilham da soberania.

E isso significa, em uma palavra, que os indivíduos não têm o poder atribuído a eles enquanto pessoas, mas sim enquanto ocupantes de um cargo. Eles têm um poder que é concedido temporariamente e só podem exercê-lo enquanto estiverem ocupando aquele cargo. Este é o significado de governo constitucional, um governo feito por ocupantes de cargos, cada um deles tendo alguma autoridade e poder que podem ser exercidos por seus ocupantes somente enquanto eles estiverem no cargo.

Foi assim que as pessoas tentaram resolver tal problema naquela época, mas não o resolveram completamente. Foi somente no século XVIII que o segundo estágio da solução para o problema surgiu. Nossos ancestrais perceberam que o problema não seria resolvido se os ocupantes dos cargos pudessem usar os poderes de seu cargo de forma desonesta, ou se pudessem exceder o alcance de seus poderes. Então, a pergunta era. Como controlar os indivíduos que ocupam os cargos?

Eu acho que há algumas semanas mencionei esta conhecida frase: "Se os

homens fossem anjos, os governos não seriam necessários". Vocês se lembram da parte seguinte? A sentença diz: "E se anjos governassem os homens, o controle interno e o controle externo também não seriam necessários". Veja, aqui está a resposta. Afinal, levando em conta que não são anjos que governam os homens e ocupam cargos públicos, nós, de fato, precisamos de controle interno e externo. Controles externos são aqueles que constam em nossa constituição, como o *impeachment*. Quando indivíduos usam o poder político de forma equivocada ou excedem o poder que lhes foi dado, eles sofrem *impeachment*.

Mas há uma resposta ainda mais profunda para esta questão. Deixem-me usar um dos *grandes livros* por um momento e ler para vocês uma declaração de Madison, em O *Federalista*. Vocês sabem, eu tenho certeza, que nosso sistema de governo está dividido em três poderes executivo, legislativo e judiciário —, com, como dizemos, um sistema de verificações e equilíbrio. Nossos Pais Fundadores aprenderam esse esquema com o grande filósofo político francês Montesquieu. Ele disse: "O poder deve ser controlado. Não pode haver liberdade onde os poderes executivo e legislativo estão unificados na mesma pessoa ou corpo de magistrados".

E Madison, James Madison, acrescentou: "Esta é a máxima sagrada dos governos livres. A preservação da liberdade exige que os três grandes departamentos de poder do governo estejam separados e independentes uns dos outros". E ele prossegue, citando nossa constituição: "A Constituição dos Estados Unidos tem uma estrutura interna de governo tão bem planejada que suas várias partes constituintes devem, através de suas relações mútuas, ser o meio pelo qual cada parte se mantém em seu devido lugar".

A BRECHA NA CONSTITUIÇÃO NORTE-AMERICANA

O problema está resolvido? Nossos Pais Fundadores acharam que sim. Eles achavam que a Constituição, com esse esquema de verificações e equilíbrio, resolvia o problema. Mas eles deixaram uma brecha, pela qual o poder foi sendo colocado cada vez mais nas mãos de indivíduos até que agora, no século XX, nós nos defrontamos com um problema ainda mais difícil, o segundo problema sobre o qual falaremos: O poder do governo em si. Como esse problema surge? Ele surge pela brecha que o sistema de verificações e equilíbrio não cobre. E por que isso ocorre?

Deixem-me lembrá-los de uma coisa. Em uma monarquia absolutista, ou mesmo em uma monarquia constitucional, o rei tem algumas prerrogativas governamentais. Em nosso sistema de governo, o Executivo exerce *algumas*

prerrogativas. Quais são as prerrogativas do poder executivo? Ele deve fazer, quando necessário, aquilo que pede o bem-estar geral do país quando a lei se mostra inexistente sobre determinado assunto. Ele tem que exercer poderes de emergência com ou sem a concessão de tais poderes pelo Congresso. Ou seja, há uma brecha no esquema de organização do governo que aumenta o poder em si do governo.

A questão é: "Como devemos limitar, não o poder daqueles que ocupam os cargos, mas o poder do governo em si?". E a reposta para tal pergunta, pelo que sei, é que a única forma de limitar o poder do governo em si é levando em consideração o propósito do governo.

Qual é o propósito do governo? Deixem-me ilustrar o caso por um momento usando a parte introdutória da Constituição dos Estados Unidos. Quais são os propósitos que estão declarados ali? "Estabelecer *justiça* e assegurar *tranquilidade doméstica*". Estes dois juntos são o objetivo, ou o propósito de governo, sobre o qual eu estou falando já há duas semanas: paz por meio da justiça. "Garantir *defesa* para todos." Este é outro aspecto de paz, paz no sentido geral. "Assegurar as bênçãos da *liberdade."* Aqui, justiça novamente. Esta ideia também está presente, em outras palavras, na Declaração de Independência. Governos são instituídos para assegurar esses direitos, todos os direitos naturais e inalienáveis dos homens, bem como a liberdade.

Todos os propósitos presentes no preâmbulo da Constituição, creio eu, colocam um limite no governo um limite que eu venho chamando de manutenção da paz civil por meio da administração da justiça. Mas ainda há mais uma cláusula no preâmbulo. Aquela que por toda a história dos Estados Unidos, e bastante nos últimos anos, tem sido a fonte de uma mudança em nosso governo. É a famigerada cláusula do bem-estar geral. "Promover o bem-estar geral."

O bem-estar geral é um tipo de propósito, por natureza, ilimitado, ao contrário da administração da justiça, que é um propósito bem definido e limitado. E Alexander Hamilton chama nossa atenção para o que acontece quando um governo tem um propósito ilimitado. Ouçam as palavras de Hamilton sobre isso, afinal, seu ponto é o de que o poder do governo deve ser proporcional às suas responsabilidades. Seus comentários são extraordinários. Deixem-me ler para vocês: "Todo poder", ele diz, "deve ser compatível com seu objeto. Não deve haver limitação no poder endereçado a um propósito que é, em si, ilimitado".

GOVERNO E BEM-ESTAR GERAL

Agora, pensem por um instante. O bem-estar geral poder ser limitado? Não. É

um propósito praticamente sem fim. E se a proporção de bem-estar geral é um dos grandes propósitos do governo, como limitar, então, o poder do governo? Se Hamilton estiver certo sobre colocarmos um objetivo ilimitado nas mãos do governo, devemos, então, dar a este governo poder proporcional.

A propósito, Lloyd, não temos aí algumas perguntas sobre bem-estar geral que podem nos ajudar com este ponto?

LLOYD LUCKMAN: Sim, temos duas. A primeira é da sra. William C. Smith, que mora em Los Altos. Ela pergunta: "O quão longe o governo pode ir para promover o bem-estar geral?". Porque hoje em dia a tendência parece ser de uma relação de pai e filho, com o pai tomando cada vez mais responsabilidades pelo filho, e o filho esperando cada vez mais e mais. Essa tendência não faz com que sejamos cada vez mais dependentes ao invés de adultos maduros? E a segunda pergunta é de Natalie Soznick, de São José. Ela pergunta: "Dr. Adler, quando há um conflito entre duas soberanias, no caso, a soberania de um estado e a federal, deveria o bem-estar geral prevalecer sobre o bem -estar das partes, ou seja, de cada estado norte-americano?".

MORTIMER ADLER: Obrigado, Lloyd. Essas perguntas são bem pertinentes porque a pergunta da sra. Smith chama atenção para o fato de que mesmo uma república democrática com uma ótima constituição, como é a nossa, começa a prestar atenção ao bem-estar geral, e o que resulta disso é um tipo de paternalismo por parte do governo, que tende a nos tratar como crianças. E a outra pergunta?

LLOYD LUCKMAN: A sra. Soznick chama nossa atenção para o fato de que somos uma república federativa com divisão de problemas entre o governo federal e os estados. E ela pergunta se poderes federais devem prevalecer sobre aqueles de unidades inferiores de organização governamental.

MORTIMER ADLER: Deixe-me ver se consigo dar uma resposta a estas perguntas. Quando o propósito do governo é lidar com apenas uma parte dos aspectos pelos quais as pessoas vivem em sociedade, ele não está fazendo o serviço completo. Você tem aí o que chamamos de princípio de pluralismo político. Na verdade, esse princípio foi concebido por Jefferson, que dizia que o governo deveria fazer tão pouco quanto possível, ou seja, que outras esferas da sociedade como corporações e associações privadas, governos subordinados e governos locais deveriam ficar encarregadas de satisfazer os propósitos pelos quais os homens vivem juntos em sociedade. Hamilton, por outro lado, prefere governos fortes, que tenham poder ilimitado para promover o bem-estar geral. Parece-me que a posição de Jefferson — "O governo funciona melhor quando governa o mínimo possível" —, que permite que outras esferas da sociedade fiquem encarregadas de satisfazer as necessidades individuais, é a melhor das

opções. Nós não temos uma pergunta sobre isso? Eu me lembro, Lloyd, de termos uma pergunta sobre a relação entre a posição do Jefferson e do governo.

LLOYD LUCKMAN: Eu acho que o senhor está falando de Nick Diamond.

MORTIMER ADLER: Exatamente.

LLOYD LUCKMAN: Ele pergunta: "Não é verdade que o Partido Republicano apoia a ideia de que 'o governo é melhor quando atua pouco', no que se refere ao governo federal, e de que os governos estaduais e locais devem ter mais responsabilidade de uma forma geral?".

MORTIMER ADLER: Bem, para falar a verdade, parece-me que o sr. Diamond está um pouco enganado sobre os dois partidos, pelo menos se considerarmos a história norte-americana corno um todo. Jefferson era um democrata. No entanto, seu princípio de pluralismo político tende a ser expresso hoje por Herbert Hoover, na forma de um individualismo severo, que seus oponentes costumam chamar de individualismo tosco, enquanto o princípio de Hamilton que era republicano era aquele que clamava por um governo forte, que cuidasse de todos os interesses da sociedade, particularmente o bem-estar geral, e que era compartilhado por Franklin Roosevelt, que era um democrata.

Eu gostaria de finalizar dizendo que não há uma solução satisfatória para este tema. Acredito que o princípio que Jefferson defendia, de um uso parcial do governo para resolver os problemas, seja a melhor opção. Contudo, apesar de soar como a melhor opção, ele é contestado pelo excesso de cautela,afinal, se os outros órgãos da sociedade não estiverem fazendo o que precisa ser feito pelo bem-estar geral, em educação, saúde pública, conservação de recursos naturais e tantas outras coisas que as pessoas precisam, ou seja, se corporações privadas e outras organizações não fizerem nada disso, não deveria o governo, então, fazer o que deve ser feito, ainda que ele esteja ultrapassando seus limites e fazendo mais do que administrar a justiça e manter a paz?

Portanto, quanto a este problema, temos um conflito sério entre um bom principio de um lado e cautela de outro. Este é um problema dificílimo de ser resolvido, e eu não acredito que conseguiremos algum dia, mas deixem-me dizer só mais uma coisa sobre o que estávamos falando. Quando a justiça é o objetivo final do governo, temos uma tendência de adotar o pluralismo político, ou o próprio individualismo. Mas quando o bem-estar é o objetivo final, nós definitivamente seguimos por uma tendência totalitarista. E levando em conta que hoje em dia nosso governo tem esses dois objetivos finais, administração da justiça e bem-estar geral, nós seguiremos nessa tensão contínua entre esses dois lados do problema.

Na próxima semana falaremos sobre a forma mais justa de governo, o melhor tipo de governo que pode existir. Muito obrigado e Feliz Natal para todos vocês.

43. A Melhor Forma de Governo

Encontrei um amigo que está acompanhando estas discussões sobre governo e ele disse ter a solução para o problema do poder do governo, que discutimos na semana passada. Ele falou que entre as opiniões de Jefferson e Hamilton, ele fica do lado de Jefferson. Ele acha que quanto menos governo, melhor. Mas ele acha que, para a maioria das pessoas, o governo tem que ser tão ativo quanto possível, se, de fato, elas precisam. Eu o encontrei novamente na manhã seguinte, e ele disse que tinha pensado sobre o que havia dito. Ele achava que, na verdade, aquela não era a melhor solução. Aquilo não iria satisfazer a todos. A única coisa que iria satisfazer a todos era a teocracia, ou o Reino de Deus na Terra, com Deus governando todos os homens, só assim todo mundo ficaria satisfeito.

Eu, contudo, não creio que a teocracia seja a solução. Porque se o homem foi criado por Deus como um animal racional, não acho que Deus regeria os homens como um governante ou um príncipe. Porque isso colocaria os homens em uma posição de submissão que comprometeria sua natureza racional e política.

O problema da melhor forma de governo pode ser resolvido, creio eu. Na verdade, tentarei apresentar uma solução para o problema e mostrar por que a sugestão de teocracia do meu amigo não é uma boa saída. Mas o outro problema, o problema de quanto poder o governo deve possuir, o problema sobre o qual falamos semana passada, é um que eu não creio que possa ser resolvido. Talvez possa em teoria, mas certamente não na prática. Em teoria, acredito que Jefferson esteja certo e que o governo deve ficar encarregado apenas de algumas das tarefas em uma sociedade, enquanto organizações privadas cuidam de todo o resto. O governo deve se preocupar com seu trabalho principal, que é administrar a justiça.

Mas, na prática, acho que Lincoln tinha razão. Ele disse que os governos devem fazer pelos seres humanos o que eles não podem ou não farão por si mesmos. O problema é que as pessoas usam o governo como muletas, porém, quando as coisas não dão certo, elas reclamam do mesmo jeito. Esse problema provavelmente jamais será resolvido. Mas as questões sobre as formas de governo e qual a melhor forma de governo possível podem ser resolvidas tanto em teoria quanto na prática.

AS FORMAS DE GOVERNO

Deixem-me começar explicando uma expressão que vem sendo usada há muito tempo na história da teoria política: "as formas de governo". Esta expressão está sempre associada à pergunta: "Qual é a melhor forma de governo ou qual é o formato ideal de um governo?". Na verdade, este problema tem duas perguntas inseridas dentro dele. Uma é a pergunta descritiva: Como um governo difere de fato de outro? A outra é avaliativa: Os governos podem ser classificados em um *ranking,* sendo um melhor que outro, e uma forma de governo ser considerada a melhor de todas?

Ora, há uma resposta tradicional para tais perguntas. Os gregos foram os primeiros a nos dar a resposta. Vocês conhecem a expressão: "Os gregos têm uma palavra para isso". Bem, neste caso, os gregos tinham todas as palavras para isso. Observem as palavras que usarei. Eles inventaram os nomes de todas as formas de governo.

Eu disse que esta seria uma resposta tradicional. O que eu quis dizer foi que irei me referir à resposta que aparece nos livros de escola, geração após geração, mas que, assim como a maioria dos casos, é simplificada demais. Ela é parcialmente verdadeira e parcialmente falsa. Deixem-me dar esta resposta e mostrar-lhes o que os gregos fizeram, ou pelo menos o que os livros dizem que eles fizeram, para então considerarmos se esta é uma boa análise ou não.

Há dois critérios para se caracterizar a forma de um governo. O primeiro é o descritivo: o número de homens no poder, se um, alguns ou muitos. O outro critério é saber para que o governo serve,qual é sua finalidade, se para o bem comum de toda a comunidade ou se para os próprios interesses daqueles que estão no poder. E quando usamos estes dois critérios — se o governo é de um, alguns ou muitos, além de seu propósito — chegamos a seis formas possíveis de acordo, segundo a explicação tradicional.

Monarquia, o governo de um só homem pelo bem comum, e que, às vezes, é chamado de governo do déspota benevolente. Mas quando este único homem, chamado ditador, governa para seus próprios interesses, e não pelo bem comum, temos uma tirania. Portanto, *tirania* é a perversão da monarquia.

Aristocracia é o governo de poucos a elite, os melhores homens da sociedade pelo bem comum. Mas quando estes poucos não são a elite nem os melhores homens, mas apenas os ricos governando para seus próprios interesses, temos, então, uma forma de governo chamada *oligarquia.* A oligarquia é a perversão da aristocracia.

Democracia ou governo é o governo da classe média, uma classe média predominante pelo bem comum. Mas quando a democracia é comandada pelos pobres, buscando seus próprios interesses, temos a *democracia extrema,* que é a

perversão da democracia, uma forma de governo ruim. E uma democracia ruim é a perversão de uma boa democracia. Antes que eu prossiga, Lloyd, nós não temos uma pergunta?

LLOYD LUCKMAN: Sim, o senhor está pensando na pergunta que James J. Barece nos enviou. Ele diz: "Aristóteles disse: Governos são ruins ou bons dependendo de se o bem comum é seu objetivo ou não. Um governo ruim, dois ou três: tirania, oligarquia e democracia extrema ". Então, o sr. Barece, da Cabrillo Street, em São Francisco, pergunta: "O que Aristóteles quis dizer com democracia extrema e como isso se aplica à nossa forma de democracia?"

MORTIMER ADLER: Sr. Barece, Aristóteles quis dizer que a democracia extrema não é meramente um governo dos pobres em busca de seus próprios interesses, as classes mais pobres da sociedade, mas é também a ação mafiosa e um governo das massas sem qualquer lei. Ele tinha a sensação de que essa era uma péssima forma de governo.

A distinção que eu acabo de fazer entre democracia boa e democracia ruim não é meramente, como disseram Aristóteles e Platão em suas discussões, uma distinção entre o governo ser pelo bem comum ou pelos interesses privados dos governantes, mas sim se ele possui leis ou não.

TRÊS ERROS DOS GREGOS A RESPEITO DOS GOVERNOS

A concepção clássica ou tradicional dos gregos tinha três erros. Em primeiro lugar, eu acredito ser errado dizer, como fizeram os antigos e como fazem os livros atuais, que das três boas formas de governos, a democracia é a pior,e que das piores formas, a democracia é a mais tolerável, e a tirania, a pior. Este é um erro que eu espero conseguir fazer vocês enxergarem. Em segundo lugar, eu acredito ser igualmente um erro dizer que a monarquia, o governo do déspota benevolente, é a melhor das três boas formas de governo.

As três "boas" formas de governos são todas pelo bem comum, e a única razão pela qual a monarquia é tida como melhor que a aristocracia e a democracia é o fato de ela ser a mais eficiente. É a forma mais eficiente de governo, mas isso não significa que seja a melhor moralmente. Ela não é a mais justa, e nós queremos uma classificação que mostre uma forma como sendo mais justa do que as outras, e não uma equalização das três, tendo uma delas como a mais eficiente e ponto final.

Há um terceiro erro importante, que surge com tudo isso. É a ilusão de que um governo comandado pelo melhor ou mais inteligente é o melhor governo para a humanidade toda. Este é, aliás, o erro que meu amigo estava cometendo quando propôs a teocracia ou o Reino de Deus na Terra. Este é um erro que John Stuart

Mill destaca em seu livro *Governo Representativo,* de 1863. "Há muito é dito que é possível garantir um bom déspota, então uma monarquia déspota será a melhor forma de governo possível". Mill está certo. Isso já vinha sendo dito por 2.500 anos. E ele diz: "Eu olho para isso e vejo o equívoco mais ridículo e maligno possível quanto ao que seja um bom governo".

Thomas Jefferson apontou o que há de maligno e errado neste equívoco quanto ao que seja um bom governo. E um governo divino na Terra seria algo igualmente errado, tanto em um caso quanto no outro, seríamos transformados em crianças. Ser governado pelo melhor ou pelo homem mais inteligente faz que não tenhamos poder algum de manifestação em nosso próprio governo. Não haveria autogoverno,nós viveríamos e agiríamos como crianças, e não como adultos capazes de exercer nossas naturezas racionais e políticas.

O que Jefferson disse, e ele o fez em uma carta para seu amigo aristocrata Viscount Dunmore, no começo do século XIX, foi: "Nós dois consideramos as pessoas como filhos e as amamos com afeição paternal. Mas você as ama como bebês no sentido de que acha ser preciso até dar comida em suas bocas. Eu as amo como adultos, conduzindo-as de forma livre para o autogoverno". E esta é a resposta. Esta é a razão, como Mill aponta, pela qual a ideia de ter um déspota benevolente, ou mesmo um Deus, governando os homens na Terra é uma concepção errada da melhor forma de governos para homens, que são animais políticos e racionais.

E digo isso mesmo sendo eu um filósofo e ainda que Platão, que era a favor desse tipo de governo, tenha dito que a sociedade humana ideal seria aquela em que filósofos deveriam ser reis ou reis deveriam ser filósofos. Eu não acredito nisso. Eu não acho que filósofos deveriam ser reis.

GOVERNOS LEGAIS E ILEGAIS

Deixem-me ver se consigo corrigir um erro dando-lhes outra classificação das formas de governo. A distinção básica entre as formas de governo é a que diz que há governos sem lei e governos com leis governo absoluto ou constitucional e limitado. E estes são os princípios de governos mais profundamente opostos.

Governos sem lei nós podemos chamar também de governos déspotas, sejam eles governos de um homem só ou de alguns. E a forma de governo déspota tem ainda duas outras formas subordinadas. Se o poder déspota for usado em benefício próprio do governante, estamos falando de uma tirania. Se for usado de forma benevolente pelo bem dos governados, é um despotismo benevolente.

A tirania é a pior e mais baixa forma de governo possível. Não há qualquer senso de justiça nela. O despotismo benevolente tem apenas um princípio de

justiça, isto é, o próprio princípio da benevolência, o uso do poder para o bem comum, que é o uso justo ou correto de poder.

Quando falamos de um governo republicano, nós não estamos falando somente de um governo *para* pessoas e *das* pessoas, mas de um governo *pelas* pessoas. E tão logo mencionamos o governo *pelas* pessoas, uma pergunta se faz: Quem são as pessoas? Esta palavra tem aqui o significado de população? A população do país é que de fato forma o grupo de pessoas considerado uma classe política? A resposta é não.

O grande problema quando chegamos a tal ponto na análise das formas de governo é justamente este: Quem são as pessoas? E quando dizemos governo pelas pessoas, queremos dizer algumas pessoas ou todas elas? E conforme respondemos a tal pergunta, percebemos a distinção entre outras duas formas de governo: aristocracia e oligarquia sendo que qualquer um dos termos é válido. Eu creio que eles querem dizer a mesma coisa, ou seja, governo composto por alguns poucos da população. Ou democracia, que significa governo das pessoas, para as pessoas e por todos. Por todos. Aqui temos o princípio do voto universal, todos os homens sendo tratados igualmente como cidadãos.

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler, acho que o senhor deu uma grande contribuição hoje como cientista político. Ainda assim, acho que um de nossos correspondentes ainda deve estar tendo dificuldade para entender essa análise. Ele se chama Joseph Gatchel, é de Oakland e diz: "Nossa forma de governo é sempre mencionada com uma grande democracia. Eu tenho minhas dúvidas", diz o sr. Gatchel, "dúvidas de que seja uma democracia mesmo". Porque parece que lhe foi ensinado que uma democracia é um governo em que o poder supremo é retido pelas pessoas, que não os responsáveis, de fato, pelas leis que são aprovadas, enquanto uma república é uma forma de governo em que o poder supremo está nas mãos daqueles que foram eleitos pelas pessoas.

MORTIMER ADLER: Sim, Lloyd. Essa percepção do sr. Gatchel existe desde os tempos dos Pais Fundadores. Para Hamilton, Tom Paine, Jefferson e Adams, havia uma distinção real entre uma democracia e uma república. Eu acredito que eles queriam dizer coisas diferentes quando usavam cada uma dessas palavras. E acho que há um equívoco aqui que tem afetado a história norte-americana como um todo. A palavra *república*, como Rousseau a coloca, é qualquer forma de governo constitucional ou governo de leis. O que eles queriam, Lloyd, era fazer a distinção entre as duas formas de governo: *democracia direta*, na qual o próprio povo se autogoverna em assembleias deliberativas, e *democracia representativa*.

O que o sr. Gatchel acredita ser uma república é, na verdade, uma democracia representativa, que, por sua vez, é diferente da democracia direta que os gregos

praticavam. Agora, vocês podem me perguntar: "Dessas duas formas de democracia, qual é a melhor?". O tipo de democracia que os primeiros colonos tinham no que eles chamavam de reunião municipal seria melhor do que a democracia representativa que nós temos em nosso país como um todo? Democracia direta, em primeiro lugar, só é possível em pequenas comunidades, para as minúsculas cidades-estados gregas do mundo antigo ou nas cidadezinhas dos primeiros colonos, em que todos os habitantes podiam se juntar nas reuniões municipais. Mas há uma vantagem ainda mais profunda na democracia representativa do que o fato de que ela cobre as necessidades de um país grande. Isso se deve ao fato de que nos governos representativos as pessoas podem escolher os homens mais aptos para os cargos governamentais. A democracia representativa tem, além de seus próprios princípios fundamentais de justiça, as melhores características da aristocracia. E isso porque permite às pessoas escolherem os melhores homens para os cargos públicos.

A REVOLUÇÃO DEMOCRÁTICA

As revoluções dos séculos XIX pelo mundo afora, assim como neste país, mas principalmente na Inglaterra e aqui que tiveram início com Jackson, passando pela Guerra Civil, refletindo-se nos dias de hoje, ocorreram no interior de um governo "republicano" entre aqueles que queriam o governo nas mãos de poucos, os ricos, os proprietários de terras, as classes nobres, e aqueles que queriam o governo nas mãos de todos os homens, da população como um todo, à qual seria concedida direito ao voto em sua totalidade. A democracia difere da aristocracia ou da oligarquia pelo princípio de justiça contido no direito universal ao voto.

Esta revolução do século XIX da democracia contra a oligarquia continua viva nos dias atuais, no século XX. Porém, ela é hoje muito mais ampla. No século XX, brigamos não apenas por direitos políticos, mas também por direitos econômicos e sociais. Enquanto no século XIX as pessoas só se preocupavam com justiça política, no século XX elas se preocupam também com justiça econômica e social. E a luta em nossos dias por direitos civis é uma luta pelo princípio democrático de igualdade de oportunidade política, social e econômica para todos. E quando esta luta for vencida, eu acredito que teremos a melhor forma de governo jamais vista na Terra.

LLOYD LUCKMAN: Dr, Adler?

MORTIMER ADLER: Sim, Lloyd?

LLOYD LUCKMAN: Essa diferença em seus comentários entre o que **é** republicano e democrático nas revoluções me obriga a interrompê-lo porque temos duas excelentes perguntas. A primeira foi feita por Richard Johnson, de São

Francisco. Ele diz: "Em que medida as pessoas que são a fonte da autoridade do governo têm o direito de tentar derrubar esse governo? A única justificativa válida seria a negação por parte do governo em reconhecer os direitos naturais dos homens? Quando podemos nos revoltar?".

MORTIMER ADLER: Bem, uma revolução ininterrupta vem acontecendo desde o começo, para dizer a verdade. E de diversas formas.

Deixem-me voltar à Declaração de Independência. Ela nos dá a resposta que buscamos, Lloyd. A Declaração diz: "Sempre que qualquer forma de governo se tornar destrutiva para estes fins", aqueles que o sr. Johnson mencionou, os direitos naturais dos homens, *"é* direito do povo alterar ou abolir o governo para instituir um novo, tendo sua fundação fincada em princípios e organizando seus poderes de tal forma que garantam sua segurança e felicidade".

Percebam que a Declaração diz que eles têm o direito de alterar ou abolir o governo. E quando um governo, Lloyd, não dá ao povo a possibilidade de alterar ou fazer uma emenda em uma lei, a única saída é derrubar o governo. O que há de maravilhoso em nossa forma de governo constitucional é que ela nos dá a chance de propor melhorias graduais, alterações e emendas em nossa Constituição e em nossa forma de governo. Na verdade, as revoluções que vêm acontecendo desde que ganhamos a primeira revolução contra a Grã-Bretanha, estão sendo, com exceção da Guerra Civil, revoluções pacíficas, revoluções no âmbito legal e constitucional, fazendo uso da lei para alcançar melhorias sociais, políticas e econômicas. Enquanto tivermos isso nos Estados Unidos, não haverá necessidade de revoluções sangrentas.

LLOYD LUCKMAN: A próxima pergunta segue nessa linha. Donald Brandon, de São Francisco, pergunta: "Nos Estados Unidos, governo pelas pessoas significa na prática o governo de um dos dois grandes partidos. Sendo assim, o que o cidadão comum pode fazer para promover o propósito do governo no serviço do bem comum quando dois partidos estão mais preocupados com seus interesses particulares do que com os interesses de todos os cidadãos?".

MORTIMER ADLER: Bem, uma vez eu concordei com o sr. Brandon sobre o fato de que os partidos não podem servir ao bem comum. Mas eu mudei de opinião. Se o sr. Brandon quiser uma cópia de um artigo que escrevi sobre partidos e o bem comum, basta me escrever e eu mandarei para ele.

No mais, eu acredito que os partidos passaram por grandes mudanças na história do nosso país. Houve uma época em que o Partido Republicano era para poucos, enquanto o Partido Democrata era para as massas. Ou pelo menos era assim que eles eram classificados. Houve a época em que eles eram opostos na própria concepção de democracia. Mas depois da revolução democrática, ambos se tornaram partidos democráticos. E hoje eles diferem apenas nas formas e

caminhos de atingir o melhor governo democrático possível, eles diferem apenas no que se refere à taxa de variação. E isso é, em minha opinião, uma verdadeira bênção.

Em nome do sr. Luckman e em meu nome, eu gostaria de desejar a todos um Feliz Ano-Novo.

44. Como Pensar sobre Democracia

Hoje abordaremos a *grande ideia* da *democracia*. Poucas ideias são de interesse tão atual quanto a democracia, e nenhuma precisa de mais esclarecimento, afinal, todos nós usamos a palavra *democracia* diariamente, mas muitas vezes de forma incorreta. Nós a usamos com muitos significados diferentes. E, muitas vezes, infelizmente, nós a usamos sem qualquer sentido definido**.** É por isso que precisamos ter um entendimento melhor dessa ideia e seu uso adequado em nossas vidas políticas.

Deixem-me dizer desde logo o que *democracia* não significa ou o que não nos dará uma concepção suficientemente acurada do termo. Democracia não é simplesmente soberania popular, ainda que a soberania popular tenha a ver com instituições democráticas, não é também simplesmente a lei da maioria, ainda que, novamente, a maioria seja um conceito que tem a ver com instituições democráticas.

As duas coisas, soberania popular e lei da maioria, podem existir em repúblicas que não são democráticas.

IGUALDADE É A ESSÊNCIA DA DEMOCRACIA

A essência da democracia é a igualdade, a igualdade de todos os seres humanos. Portanto, a definição de um governo democrático é aquela que diz que ele consiste em uma forma de governo constitucional e em uma forma de governo republicano, mas no qual haja também direito a *sufrágio universal*. A democracia tem estes dois oponentes. Ela consiste em um governo constitucional, ou governo legal, e é o oposto do despotismo. E enquanto a constituição democrática garantir voto universal, ela é oposta também a todas as formas de oligarquia, que são as formas de governo em que há uma classe de privilegiados. Não há classes privilegiadas na democracia.

DOIS PONTOS ACERCA DA DEMOCRACIA

Nós temos a tendência de pensar na democracia e essa visão é amplamente refletida nos jornais como oposta ao despotismo ou o formato de governo ditatorial. Este é um grande conflito nos dias atuais. É talvez a melhor forma de descrever o conflito entre o Ocidente e o Oriente. Mas o conflito entre

despotismo e democracia não é mais relevante no mundo das ideias, pelo menos não para nós, aqui no Ocidente. No Ocidente, nós estamos cansados de saber que a democracia é a forma correta de governo, enquanto o despotismo ou o formato ditatorial é intrinsecamente injusto.

Mas não se enganem. Ainda há questões a serem resolvidas acerca da democracia. Na verdade, há duas questões intensamente vivas, e ambas nascem de noções aristocratas de governo. Uma delas ataca a essência da democracia em si. Ela desafia a democracia no que se refere à igualdade. E insiste que a democracia está errada por tratar todos os homens como iguais e, com isso, dar-lhes condição de igualdade com relação à cidadania.

O segundo ponto levantado pela noção aristocrata não é um ataque à ideia de democracia em si, ou da constituição democrática, porque ela coloca em dúvida, na verdade, o que é uma concepção de democracia saudável e o que é uma concepção doentia. E aqui o problema é entre um igualitarismo extremo, uma noção de democracia que leva a igualdade ao pé da letra,e uma noção de democracia que é mais moderada e que se mistura com os princípios democráticos, e que eu chamarei aqui de fermento da aristocracia.

Bem, agora eu gostaria de falar sobre cada uma destas questões. Primeiro, sobre aquela que se refere à justiça da constituição democrática em oposição ao seu desafio aristocrático, e, depois, sobre aquela que se refere à concepção saudável do que é uma democracia. Primeiro, a questão referente à justiça da constituição democrática, e, depois, a questão referente à concepção de governo democrático saudável.

A JUSTIÇA DA DEMOCRACIA

Eu disse há pouco que o conflito entre democracia e despotismo, ainda que vivo no mundo hoje em dia, está morto no mundo das ideias. Mas para ficar claro que estamos todos com o mesmo entendimento sobre o assunto, deixem-me apresentar rapidamente um argumento que eu acredito que mostra de forma conclusiva que a democracia é justa e que o despotismo, tal como a tirania, é essencialmente injusto.

Vamos considerar os três diferentes tipos de coisas e objetos que os homens podem governar. Consideremos o homem como um governante e, então, usemos a palavra *coisa* para nos referirmos a todas as coisas inanimadas e animais, *criança* para os jovens da espécie humana, e *homem* para os adultos. Portanto, homens gerenciam ou governam coisas, homens adultos gerenciam ou governam crianças, e homens governam homens.

Um homem, ou um ser humano adulto, ao governar uma coisa, ou administrá-

la, faz isso para o bem humano. Ele não o faz para o bem das coisas, isso é óbvio, ele usa as coisas e as controla para seu próprio uso. Os pais, ao governarem as crianças, fazem-no pelo bem da criança, e a criança não têm voz de comando, é uma forma de controle absolutista sobre a criança. Mas o homem, governando outro homem, que é seu igual, trata-o não apenas como algo a ser governado para seu próprio bem, mas também com seu consentimento e com seu poder de voz efetivo ao longo do processo.

Quando os homens governam outros homens como se estes fossem coisas, temos a injustiça da tirania. E homens que são governados como se fossem coisas estão escravizados. Quando os homens governam outros homens como se estes fossem crianças, temos então a injustiça do despotismo. E ainda que este seja do tipo benevolente, o despotismo continua sendo injusto, afinal, os outros homens não são crianças e estão sendo tratados como desiguais, mesmo sendo também adultos, por aquele que os governa. Portanto, a única forma de relação justa entre dois seres humanos, no que tange à relação de governante e governado, é quando eles têm condição de igualdade e o governado é tratado como igual pelo governante. Esse tipo de regra, a regra dos homens em pé de igualdade, é o que entendemos por governo constitucional, um governo em que o que importa é a cidadania e que todos sejam tratados como cidadãos iguais. É por isso que temos a convicção de que o governo constitucional é justo, enquanto o despotismo, no qual o homem governa os outros como se fossem crianças, e a tirania, na qual o homem governa os outros como se fossem coisas, são essencialmente injustos.

Ainda que entendamos essa diferença de que o governo constitucional é justo, enquanto o despotismo e a tirania são injustos, nós nos deparamos com uma questão bastante séria, uma questão de justiça, quando perguntamos: Quem manda em uma república, que pessoas devem ser tratadas como cidadãos sob o governo constitucional? Vocês já devem estar imaginando qual é a resposta democrática para esta pergunta, porque a posição democrática é aquela que diz que todos os homens são iguais e têm a mesma dignidade enquanto seres humanos,a resposta democrática é aquela que diz que todos os homens devem ter a mesma condição, o mesmo *status* político, o que significa dizer que todos devem ser cidadãos.

E, do ponto de vista democrático, que insiste na condição de igualdade da cidadania, qualquer classe privilegiada representa injustiça. Restringir a cidadania àqueles que têm certas vantagens referentes a idade, riqueza, sexo, raça ou crença seria discriminação injusta para com aqueles não têm tais vantagens, além de dar privilégios para aqueles que nada fizeram para merecê-los.

Houve um tempo, porém, quando as classes privilegiadas se sentiam superiores, quando aqueles que tinham certas vantagens de nascimento ou financeiras porque tinham tempo livre para lazer e educação enquanto as massas

não — eles pareciam também ser os mais competentes para serem os governantes. Mas hoje em dia, com as notáveis mudanças sociais que ocorreram com a industrialização, com todos tendo a oportunidade de desfrutarem do lazer e da educação, a história mudou. Não se pode mais dizer que aspectos referentes a nascimento ou riqueza fazem de um homem alguém mais competente do que outro para ser governante ou ter cidadania.

O DESAFIO ARISTOCRÁTICO À DEMOCRACIA

No entanto, ainda que a resposta da democracia para cada um desses pontos esteja clara, ela ainda se apresenta um desafio real um desafio que vem da aristocracia. A aristocracia questiona o quesito da igualdade humana. Ela diz, diferentemente da democracia, que os seres humanos não são todos iguais, na verdade, eles seriam profundamente desiguais quanto à capacidade de governar, e somente alguns indivíduos, e talvez bem poucos mesmo, teriam algum talento ou treinamento para executar as funções de governantes. Sendo assim, todos os outros precisam, sim, ser tratados como crianças, governados para seu próprio bem e sem qualquer permissão de participar ativamente do governo.

Bem, a democracia tem uma resposta para esse desafio. E ela o faz no nível e nos termos dos fatos. A democracia não nega o que a aristocracia diz, ou seja, que os homens não são exatamente iguais e que alguns homens têm talento, virtudes e habilidades superiores aos outros. Mas o democrata diz que, apesar das diferenças, há uma igualdade fundamental entre os homens, que é o fato de que todos são seres humanos e têm a dignidade da personalidade, razão e liberdade. E justamente porque eles têm essas igualdades fundamentais, devem todos ter a mesma condição de cidadania. É em termos deste fato, o fato da igualdade que há entre os homens, que pode ser dito que os democratas responderam à falácia da suposição de que o governo de uns poucos superiores seria uma forma justa de governo.

Deixem-me ler para vocês o que John Stuart Mill, que é, de certo modo, um grande expoente da democracia, disse sobre o assunto. Mill, em uma grande passagem do livro O *Governo Representativo*, diz: "A melhor forma de governo é aquela em que a soberania ou poder de controle supremo é, em última instância, investida em toda a comunidade, com cada cidadão tendo voz no exercício da soberania definitiva". E o que Mill quer dizer com "cada cidadão"? Ele diz que não deve haver párias na nação desenvolvida e civilizada. Não deve haver gente considerada desqualificada, a não ser por negligência própria. E por que ele diz isso? Porque este é o ponto essencial da justiça. "Seria", ele diz, "uma injustiça evitar que qualquer pessoa tivesse poder de voz sobre um assunto que interessa a

ela tanto quanto interessa aos outros."

Além de tudo o que eu acabei de dizer, podemos acrescentar que a aristocracia nunca se desenvolveu exatamente da forma como os aristocratas previam. O governo dos poucos virtuosos geralmente tende a se tornar uma oligarquia, não um governo dos poucos virtuosos, mas, novamente, um governo daqueles que têm certas vantagens como nascimento, riqueza, uma crença específica, etc.

O ERRO DA DEMOCRACIA IGUALITÁRIA

Deixem-me acrescentar que a aristocracia é, penso eu, diferentemente da democracia, um erro enquanto constituição de governo. No entanto, eu acredito que o desafio aristocrata é profundamente significativo para a formação de uma concepção de democracia saudável. E é sobre isso que eu quero falar.

Eu disse há pouco que a aristocracia enquanto forma de governo é errada porque ela nega o fato fundamental da igualdade humana. Mas a concepção doentia de democracia está igualmente errada ao cometer o erro completamente oposto. Ela nega as diferenças entre os homens. Ela insiste que os seres humanos, por serem iguais, são profundamente iguais em todos os aspectos e deveriam ser tratados também de forma igual em todos os aspectos.

É por isso que a forma extrema de democracia deveria ser chamada de democracia igualitária. Mas você se perguntará: Quem tem esse tipo de visão? Quem tem esse tipo de visão da democracia?

Minha resposta para tal pergunta é dupla. Se nos voltarmos para o mundo antigo, para a democracia de Atenas, por exemplo, encontraremos essa concepção de democracia igualitária organizada da seguinte forma: em Atenas, apesar de haver poucos cidadãos, eles eram tratados como iguais em todos os aspectos. Isso nós sabemos pelo fato de que os atenienses praticavam a loteria. Isto é, eles jogavam a sorte para selecionar quem ficaria responsável pelos cargos públicos. Isso mostra — não é? que eles acreditavam que todos os seus cidadãos eram iguais, eles não se esforçavam para tentar descobrir se havia uns que fossem melhores do que outros. Eles jogavam na sorte para escolher aqueles que ficariam responsáveis pelos cargos públicos.

E claro, nós não fazemos nada disso hoje em dia. Então, você pode dizer: "Bem, nós, então, não temos, como os antigos atenienses, essa concepção de democracia igualitária". Eu sei que isso é verdade, nós não temos uma loteria, mas pense por um momento sobre alguns aspectos da nossa vida política. Nós damos grande atenção às pesquisas de opinião. Nós temos vários grupos de pressão que se impõem diante do governo. E a grande tendência da vida política

norte-americana no século XX, através das pesquisas de opinião, envio de telegramas para deputados e senadores, uso de *lobbies* e grupos de pressão, é que todo o eleitorado se envolva nos assuntos do governo e, de certa forma, governe diretamente, transformando o pessoal de Washington, ou em outros postos de governo, em meros fantoches influenciáveis pela opinião e pressão pública.

Esta é uma mudança tão grande do caráter da vida democrática que Walter Lippmann escreveu recentemente um livro, chamado *A Filosofia Pública,* no qual argumenta que do século XVIII em diante vem ocorrendo um declínio da natureza democrática, que a democracia hoje é uma perversão de si mesma, que ela não é mais o que deveria ser. E sua grande reclamação é que nossos chefes de governo, as pessoas que deveriam estar governando, não estão governando de acordo com suas convicções, mas estão, na verdade, dando importância demais para a opinião pública e seus diferentes segmentos. Eles ficam de olho em pesquisas de opinião. Eles estão se permitindo ser controlados pelo eleitorado ao invés de serem eleitos por ele e governar para ele.

A crítica que Lippmann faz quanto ao declínio da democracia refere-se a um declínio, na verdade, de uma verdadeira concepção para uma concepção doentia de democracia. Isso foi dito também por grandes escritores políticos como Montesquieu, na França, e John Stuart Mill, na Inglaterra.

Deixem-me ler para vocês o que Montesquieu escreveu para, então, citar Mill e mostrar-lhes o que Lippmann quer dizer. Montesquieu disse: "Enquanto a maioria dos cidadãos tem habilidade suficiente para escolher, eles próprios não estão qualificados para ser escolhidos. Portanto, as pessoas, ainda que capazes de escolher outros para ficarem encarregados da administração, são incapazes de administrar sozinhas". E John Stuart Mill preserva um pouco de julgamento independente para os representantes e faz deles responsáveis pelos constituintes, ainda que sem os refrear mediante referendos e similares. Mill procura o fermento para a massa democrática na liderança dos homens de talento. Ele qualificaria o senso comum da *maioria* pela perícia ou sabedoria de uns poucos.

ELEMENTOS ARISTOCRÁTICOS EM UM DEMOCRACIA SAUDÁVEL

Agora, em termos de críticas quanto ao erro do democrata igualitário, qual é a concepção saudável de democracia? Eu creio que a resposta esteja em tudo que acabei de dizer. E uma constituição democrática baseada no princípio universal do voto e fermentada com misturas de elementos aristocráticos para que dois fatores sejam levados em conta: a igualdade dos homens representada pelo direito universal ao voto e a diferença dos homens no que se refere à habilidade maior de alguns para executar os poderes do governo. O grande problema aqui é como

combinar o voto universal e a soberania popular que ele representa com a liderança dos melhores homens, de fato.

O princípio democrático nada mais é do que aquele que diz que os cidadãos são a classe governante. Mas isso não quer dizer que eles devam todos se engajar, de fato, no dia a dia do governo. O que significa dizer que os cidadãos são a classe governante? Eu acredito que isso quer dizer três coisas. Significa, primeiro, que a soberania última, o poder último está nas mãos do eleitorado, nas mãos da totalidade daqueles que têm a cidadania.

Em segundo lugar, significa que todas as divisões de governo, seja o executivo, o judiciário ou o legislativo, devem ser escolhidas direta ou indiretamente pelo eleitorado, pelos cidadãos não apenas escolhidas por eles, mas também que as decisões devam ser aprovadas ou desaprovadas por eles. Em outras palavras, este é o *princípio do consentimento,* ou seja, o eleitorado deve ter não apenas o poder de escolher, mas também o poder de dar ou retirar seu consentimento no que se refere às ações do governo.

E, finalmente, a noção dos cidadãos como classe governante requer que eles participem do processo, não no seu dia a dia, mas por meio do debate público sobre as questões públicas e sobre o que eles devem fazer quando vão votar em tempos de eleição. Este é o aspecto democrático de uma democracia saudável.

Qual é, então, o aspecto aristocrata? Em que parte a pitada de aristocracia surge e evita que isso tudo se torne uma mera democracia igualitária, que falha quando não considera que os homens são ao mesmo tempo iguais e diferentes entre si? A pitada de aristocracia surge do fato de que o representante escolhido pelo povo deve ser competente para exercer o poder. Eles devem ser competentes na condução do governo, e esta é a razão pela qual eles foram eleitos ou selecionados para seus respectivos postos. Mas eles não devem apenas ser competentes para conduzir os negócios do governo, eles também devem ser autorizados pelo eleitorado a fazê-lo, e não devem ser atrapalhados nos processos governamentais.

Deixem-me ler agora para vocês uma declaração de Madison, afinal ele, um dos Pais Fundadores, em O *Federalista,* faz uma excelente observação deste princípio de representação. Madison disse: "A delegação do governo a um grupo pequeno de cidadãos eleitos tende a aperfeiçoar e ampliar a visão pública ao condicioná-la a pessoas cuja sabedoria está em sintonia com os verdadeiros interesses do país. Pode acontecer", ele diz, "que a vontade do povo, na voz de seu representante, seja mais bem-ouvida do que se gritada por eles mesmos, caso convocados a fazê-lo".

E Thomas Jefferson vai além neste ponto ao fazer a distinção entre uma aristocracia artificial e outra natural. Ele diz:

> Há uma aristocracia natural entre os homens. As bases disso são a virtude e o talento. Há também um tipo de aristocracia artificial baseada em riqueza e berço, que não estão, de maneira alguma, relacionadas com virtude ou talento. Eu considero a aristocracia natural o presente mais precioso que a natureza pode oferecer no que tange à capacidade de governar. E a razão disso é que uma democracia funciona bem quando resolve naturalmente os fatores referentes à sua própria natureza aristocrática e coloca homens de virtude e talento nos cargos públicos.

OS OBSTÁCULOS PARA UMA DEMOCRACIA EFETIVA

Isso requer duas coisas que não estão mais em operação e que são bem difíceis de obter. Requer, primeiro, que o eleitorado tenha o bom senso de escolher as melhores pessoas possíveis para os cargos públicos. Em segundo lugar, o que é ainda mais importante, uma vez que os candidatos foram eleitos, o eleitorado *deve deixá-los governar.* Eles devem permitir que os escolhidos exerçam seu papel de liderança e não devem, portanto, transformá-los em seguidores, como quando enviam telegramas para os deputados e senadores, além de vários outros tipos de pressão, como as pesquisas de opinião. *Isso* não funciona. Não faz sentido escolher os mais capacitados para governar se não lhes for dada a permissão de, uma vez eleitos, exercerem seu próprio julgamento nas questões do dia a dia do governo e se dirigir a nós apenas no que se refere ao consentimento de questões e políticas fundamentais.

O que é preciso fazer para que uma democracia funcione e traga para a realidade, de fato, uma concepção saudável de democracia? A educação da massa eleitoral. Não apenas no que se refere à escola, mas também ao aperfeiçoamento da mente. Afinal, a massa eleitoral não poderá praticar a democracia verdadeira a não ser que exerça seu dever político tendo em mente o que é o bem comum, para agir pelo bem comum, e não agir apenas em termos de interesses individuais ou interesses de uma pequena parcela da população.

Mas ainda há outro obstáculo para o desenvolvimento da democracia sobre o qual eu gostaria de falar nestes últimos minutos. É sobre algo que já enfraqueceu a democracia duas vezes neste século e agora a ameaça novamente. Estou falando sobre o efeito ou ameaça da guerra nos processos democráticos e instituições democráticas.

Deixem-me ler para vocês as palavras proféticas de Alexander Hamilton sobre isso. Ele disse, há dois séculos: "A destruição violenta da vida e da propriedade na guerra, o esforço e o alarme contínuos em um estado de guerra

contínua obrigará nações, as mais defensoras da liberdade, a recorrer a instituições que têm a tendência de destruir seus direitos civis e políticos. Em nome da segurança, elas se dispõem ao risco de abrir mão da liberdade".

Poucas declarações são mais aplicáveis à vida norte-americana hoje do que este alerta do Hamilton.

45. Como Pensar sobre Mudança

Hoje vamos pensar sobre a *grande ideia* da *mudança*. Há outras palavras na língua inglesa que evocam essa ideia. Deixem-me mencionar algumas delas: movimento, alteração, vir a ser, transposição. E estas palavras possuem opostos que sugerem algo que a ideia de mudança não exprime: repouso, permanência, estabilidade, firmeza, imutabilidade.

Há outra maneira de pensarmos sobre o assunto do qual trataremos, porque intimamente conectada com a oposição entre mudança e permanência ou movimento e repouso está a oposição ou os dois termos que conhecemos como *tempo* e *eternidade*. Pois tudo aquilo que muda está no tempo, toda mudança que existe é algo temporal, e apenas aquilo que é imutável, absolutamente imutável, merece ser chamado de eterno.

Deixem-me chamar a atenção de vocês para o fato de que a palavra *eterno* possui dois significados em inglês. Às vezes, significa "tempo infinito", "tempo sem princípio ou fim". Mas, de modo mais estrito, significa "o intemporal", e o imutável, como o intemporal, é o eterno.

O tempo está muito mais relacionado à mudança do que o espaço. Apenas um tipo de mudança envolve tanto o tempo quanto o espaço. É a mudança espacial, a mudança de um local ao outro, daqui para ali. Mas outras mudanças que não são espaciais sempre envolvem o tempo tanto assim que uma das clássicas definições de tempo é que este é a medida do antes e do depois. É o número do antes e do depois em qualquer processo de mudança.

Como eu disse momentos atrás, o temporal é o mutável. Tudo o que é temporal ou existe no tempo é sujeito a mudanças. Não há nada absolutamente imutável dentro do tempo. Mas isso não significa que tudo o que existe no tempo está sempre mudando em todos os aspectos. Pelo contrário, as coisas perduram no tempo. A palavra *perdurar é* uma palavra interessante. Ela sugere que algo permanece imutável, ao menos por alguns instantes. Se dizemos que algo perdura durante certo período, queremos dizer que ele não mudou, de modo que a permanência, assim como a mudança, são possíveis no tempo.

O problema filosófico da mudança perpassa toda a história do pensamento ocidental, desde os primórdios até os dias de hoje. Os primeiros filósofos gregos estavam preocupados com a mudança. Os estudantes da mudança eram chamados de físicos. E este é o sentido primário da física, o estudo do movimento, do mundo das coisas em movimento ou mudança.

No princípio mesmo dessa preocupação com a mudança houve um grande conflito entre dois filósofos extraordinários, Heráclito e Parmênides. Heráclito tomou a extremada posição de que tudo estava em fluxo, tudo estava mudando, Parmênides tomou a igualmente extremada posição de que nada muda de maneira alguma, tudo é permanente.

Esta questão continua até chegar aos nossos dias, apesar de que ninguém mais, creio eu, advoga uma ou outra posição de modo tão extremado como os dois filósofos gregos. Houve eminentes pensadores, como o francês Henri Bergson, ou o norte-americano John Dewey, ou o inglês Alfred North Whitehead, que pensaram que a mudança ou o fluxo ou o processo jazem no próprio coração da realidade e da existência. E no lado oposto há aqueles que pensam não, que tudo é permanente, que nada muda, mas que sustentam que há algumas coisas que, sim, são eternas, e que mesmo dentro da esfera da mudança existe certo grau de permanência.

Vamos olhar esta questão imediatamente. Como eu disse momentos atrás, no princípio mesmo do pensamento europeu, duas posições foram tomadas por Heráclito e Parmênides. A visão de Heráclito era de que tudo está em fluxo. Uma de suas afirmações, que foi citada muitas vezes no decorrer dos séculos, é a de que "Nenhum homem pode se banhar por duas vezes em um mesmo rio", pois novas águas estão sempre a fluir. Heráclito teve um discípulo chamado Crátilo, que foi ainda mais longe, dizendo que não podíamos sequer usar palavras, porque seus sentidos mudavam a todo momento. Ele disse que tudo o que poderíamos fazer seria contorcer nosso dedo mínimo, para indicar que tudo estava mudando. Isto, é claro, beira o limite do absurdo. Mas nos mostra o que acontece, penso eu, quando alguém toma a posição extremada de que tudo está em fluxo a todo momento. Tudo acaba ficando bastante ininteligível. Ninguém mais defende essa posição extremada. Mas filósofos como Dewey, Whitehead e Bergson vão na direção desse extremo, quando enfatizam mudança ou fluxo.

Nos primórdios do pensamento europeu, a posição extrema oposta era advogada por Parmênides, que defendia que a mudança é ininteligível e, portanto, como ser inteligível é o sinal da realidade, a mudança é fundamentalmente irreal. Ele é citado como tendo dito que nada muda. Tudo aquilo que é, é permanentemente o que é e é imutável.

OS PARADOXOS DE ZENÃO

Parmênides tinha um discípulo chamado Zenão, que tentou defender sua visão de que a mudança era irreal e ininteligível, ao mostrar como alguém poderia pensar neste mundo que muda e que nós parecemos experimentar como sendo

mera ilusão dos sentidos. E Zenão o fez mediante aquilo que são chamados de *paradoxos*. Na história do pensamento europeu, os quatro paradoxos de Zenão são bastante famosos. Deixem-me falar sobre dois deles.

O primeiro é o paradoxo do homem que está parado na posição A e quer ir para a posição B. "Mas", disse Zenão, "para que chegue à posição B, antes ele tem que passar por metade da distância, não? Mas para chegar à metade do caminho, antes ele tem que percorrer um quarto da distância. Mas para chegar à quarta parte, antes ele tem que percorrer um oitavo da distância. E se você continuar dividindo as distâncias, o homem nunca sai do lugar, a mudança não pode ocorrer".

E há o famoso paradoxo da tartaruga e da lebre. Vocês conhecem a fábula da tartaruga e da lebre, de como a lebre, que é muito mais rápida que a tartaruga, dá a esta uma vantagem na largada. Bem, neste paradoxo Zenão prova que a lebre jamais poderia alcançar a tartaruga. Porque se a tartaruga tem uma vantagem, a lebre, para poder ultrapassá-la, precisa primeiro alcançá-la. Mas quando a lebre chega à posição em que a tartaruga estava, a tartaruga já terá se movido. E, mais uma vez, mesmo que a distância esteja diminuindo, para que a lebre possa alcançar e ultrapassar a tartaruga, primeiro ela deve chegar à posição que a tartaruga está. Mas tão logo a lebre chega lá, a tartaruga terá passado um pouco adiante. Portanto, a tartaruga nunca é ultrapassada pela lebre e vence a corrida.

Os paradoxos eram uma maneira de Zenão apoiar seu mestre, Parmênides, mostrando que a mudança é ininteligível ou irreal. Nos dias de hoje, aprendemos o que está errado com esses paradoxos. Não vou tomar o tempo de vocês para mostrar isso, mas os matemáticos modernos, particularmente em suas análises das unidades infinitesimais de tempo e espaço, anularam os paradoxos de Zenão. Logo, hoje em dia ninguém defende a posição extremada de que a mudança é absolutamente ininteligível e irreal.

OS DOIS REINOS DE PLATÃO

Todavia, há na história do pensamento urna visão que é um tanto parecida com essa posição extremada, que é bastante popular e perdurou até os dias atuais. É a visão adotada por Platão, que de alguma maneira combina ambas as visões de Parmênides e Heráclito. Para Platão, existem dois reinos: o reino do ser e o reino da mudança. O reino do ser é o mundo das coisas que são puramente inteligíveis. E o reino da mudança é o mundo das coisas que são meramente sensíveis. O reino do ser, que é inteligível, é imaterial. Ele consiste nas ideias, ou essências, ou formas, enquanto o reino da mudança, que é sensível, é o mundo físico. O reino do ser é o reino da realidade imutável. E o reino da mudança é o reino do fluxo

das aparências. A visão platônica, que divide tudo entre as coisas que são e as coisas que mudam, persiste até os nossos dias.

OS ATOMISTAS

Na história do pensamento europeu, particularmente em seu princípio, com os gregos, houve tentativas, além das de Platão, de mediar, de encontrar um meio-termo entre as posições de Parmênides e Heráclito. Vou relatar a vocês duas dessas tentativas. A primeira tentativa foi feita pelos atomistas, os filósofos gregos que analisaram a mudança e o mundo físico em termos de partículas atômicas, estas pequenas, duras, sólidas unidades de matéria indivisível. É por isso que elas foram chamadas de átomos, indivisíveis e, portanto, imutáveis.

De acordo com os atomistas, a natureza física, o mundo da mudança física, o mundo físico contém elementos tanto de mudança quanto de permanência. Os átomos por si só são imutáveis porque são "atômicos" ou indivisíveis. Eles não podem ser divididos, eles nem nascem nem morrem. "Eles são", como o grande poeta atomista Lucrécio diz, "unidades eternas de matéria". Mas todos os grandes corpos do mundo, todos os corpos feitos de átomos nascem e morrem por causa da junção ou separação desses átomos. Enquanto os átomos se movem localmente pelo espaço e se juntam ou se separam, seus próprios movimentos criam os grandes e complexos corpos que são mutáveis. Corpos grandes são mutáveis porque, sendo compostos de átomos, eles podem ser quebrados em partes e divididos e desaparecem e voltam a existir novamente.

O significado dessa solução atômica é que ela combina elementos de permanência e elementos de mudança. Os átomos são permanentes, seus arranjos em corpos grandes, grupos de átomos, são impermanentes. E a solução atômica mostra que uma mudança é inteligível. A mudança se torna inteligível por referência aos átomos, que são, eles próprios, partículas da matéria imutáveis e duradouras.

AS CONSIDERAÇÕES DE ARISTÓTELES SOBRE MUDANÇA

Agora, o outro meio-termo, a outra tentativa de achar um meio-termo entre os dois extremos, é aquilo encontrado nos tratados físicos de Aristóteles. Deixem-me começar a transmitir para vocês as considerações sobre mudança de Aristóteles e como ele encontrou permanência no exato centro da mudança. Deixem-me mostrar a vocês como Aristóteles olhava para duas mudanças.

Eis uma mesa de bilhar. E aqui está a bola de bilhar na posição um. *Agora,* se formos acertar essa bola de bilhar e fazê-la se mover até a posição dois, deve ser

verdade, diz Aristóteles, que enquanto a bola está na posição um é possível ela estar na posição dois. Ela tem, diz Aristóteles, a *potencialidade* de estar na posição dois. E a mudança, quando ela acontece, como ela entra em movimento local, é a atualização de sua potencialidade. Ela desiste da realidade de estar na posição um e assume a realidade de estar na posição dois. Quando está na posição um, ela está apenas potencialmente na posição dois.

Ou, levemos em consideração outro tipo de mudança, a alteração. Olhemos para um círculo branco. Ele pode mudar? Sim. Nós sabemos que ele pode ser preto, não? Ele pode mudar de cor. Ele tem o potencial de ser preto. Quando eu o transformo em preto, ele sofre uma alteração ou uma mudança de cor. E essa mudança, também, é a atualização de uma potencialidade. O círculo branco pode ser preto e ele mudou ao se tornar preto.

Em ambas essas mudanças, algo a bola de bilhar ou o círculo resistiu. Aquela bola de bilhar estava na posição um e vem a estar na dois. O círculo era branco e vem a ficar preto. O círculo deve continuar a existir, a bola de bilhar deve continuar a existir, se eles vêm a mudar. Então, de acordo com Aristóteles, em todas as mudanças existe um objeto resistente, algo que passa pelo processo de mudança, que é o objeto de mudança. Aquilo que muda deve ter a capacidade de ser algo além do que era, estar em um lugar diferente, ou tendo uma cor diferente. Para Aristóteles, a potencialidade é a matéria das coisas. A matéria não é nada sem potencialidade, a capacidade de tomar outra forma ou característica. Portanto, com essa teoria da mudança, qualquer coisa que seja realmente imaterial, como Platão sugeriu, é imutável. Apenas coisas materiais são mutáveis.

Deixem-me resumir isso ao dar a definição de Aristóteles para a mudança. Ela é a atualização daquilo que está em potencialidade enquanto ainda permanece em certo grau na potencialidade. Pois apenas se isso estiver potencialmente aqui e não estiver realmente ali é que pode estar em movimento em direção ao ali. Assim que chegar de fato ali e parar, a mudança também está parando. É apenas enquanto ele estiver no processo em que estará cada vez chegando mais e mais perto dali e ficando cada vez mais distante daqui, que a mudança estará acontecendo. E, então, ao olharmos para isso dessa forma, a mudança é apenas parcialmente inteligível. Enquanto algo estiver em processo de mudança, ele não está completamente real. Porque, se estivesse, ele não poderia ser mudado. Ele deve estar em um processo de atualização do que ele pode ser. E essa é a razão, de acordo com Aristóteles e muitos outros antigos, pela qual a mudança não é uma coisa completamente inteligível.

Para os atomistas, aqueles que explicam a mudança em termos da mecânica e dos movimentos das partículas atômicas, ela era inteiramente inteligível. Isso só foi considerado como não completamente inteligível por filósofos como Platão e

particularmente Aristóteles. O problema sobre a inteligibilidade da mudança, com os atomistas de um lado e os filósofos como Aristóteles de outro, ainda é suscitado nos tempos atuais. Isso ocorre na física moderna.

OS QUATRO TIPOS DE MUDANÇA SEGUNDO ARISTÓTELES

A fim de explorar isso um pouco mais a fundo, viremo-nos para outro problema, o problema sobre os tipos de mudança, se as mudanças são todas de um só tipo ou se existem diferentes tipos de mudança. Para começar, deixem-me afirmar o ponto de vista de Aristóteles. Ele entendia que existem muitos tipos diferentes de mudança e que esses diferentes tipos eram irredutíveis um com relação ao outro. Você não poderia reduzir um tipo de mudança a outro tipo de mudança.

No reino nas mudanças físicas, ele distinguia quatro tipos de mudanças. Primeiro, movimento local, o tipo de coisa que conversamos aqui. Movimento local é a mudança de um corpo de um lugar para outro. Segundo, alteração, a mudança de algo em termos de qualidade, tal como no amadurecimento de uma maçã ao ir de verde para madura. Esta mudança em qualidade Aristóteles chamava de alteração. Terceiro, outro tipo de mudança física, aumento e diminuição, algo que cresce ou encolhe em tamanho ou quantidade. E, finalmente, a mais fundamental de todas as mudanças, o vir a ser de algo, tal como quando um organismo vivo nasce, ele vem a ser e então morre.

Somada a esses quatros tipos de mudanças físicas, Aristóteles estabeleceu uma distinção entre todas as mudanças físicas e os tipos de mudança que aconteciam em organismos vivos, mudanças tais como o crescimento ou o aprendizado. Essas mudanças, Aristóteles pensava, não eram do mesmo tipo que os tipos de mudanças que aconteciam na locomoção ou na alteração ou no aumento e diminuição de corpos inertes.

Agora, existe urna visão oposta a essa visão pluralística de Aristóteles, essa visão em que há muitos tipos de mudanças não redutíveis umas às outras. A visão oposta é a *monista*. Ela diz que todas as mudanças são de um só tipo. Existe apenas um tipo de mudança. Por exemplo, no século XVII o filósofo francês René Descartes olhou para o mundo material e descobriu apenas corpos em movimento. E por corpos em movimento ele quis dizer corpos mudando de lugar, movendo-se localmente de um lugar para outro. Este é o único tipo de mudança que corpos como tal sofrem. E, para Descartes, é uma mecânica universal, a mecânica do movimento dos corpos mudando de posição no espaço, responsável por todos os fenômenos do universo físico. Descartes aplicou essa mecânica até mesmo para as coisas vivas. Ele considerou todas as coisas vivas, exceto o homem, como

autômatos, como máquinas. E considerou até mesmo o corpo humano dessa forma, mas não a mente. Um dos grandes sucessores de Descartes, o filósofo francês La Mettrie escreveu um livro chamado O *Homem-Máquina*, no qual todos os movimentos do corpo humano eram explicados como movimentos das partes de uma máquina muito complexa.

NEWTON: O UNIVERSO COMO UMA MÁQUINA

A tendência em direção ao mecanicismo, à explicação de todos os fenômenos de mudança em termos de um tipo de movimentação, a dos corpos no espaço, atinge o clímax com o trabalho do físico inglês Isaac Newton. Para Newton, as Leis da Dinâmica são as leis da natureza. E todo o universo, o universo celestial e o terrestre, pode ser explicado como uma vasta e complexa máquina.

Deixem-me ler para vocês as três leis da dinâmica de Newton. Elas parecem ser bem simples, mas através dessas três leis Newton achou que poderia explicar todo o universo que experimentamos. A primeira lei da dinâmica de acordo com Newton é que todo corpo (todo objeto sólido) continua em seu estado de repouso ou em movimento retilíneo uniforme, a não ser que ele seja compelido a mudar de estado por outra força exercida sobre ele. Essa é a lei da inércia. A segunda lei da dinâmica é que a alteração de movimentação é proporcional à força motriz aplicada sobre ele e é realizada na direção retilínea na qual a força é aplicada. Finalmente — e só existem essas três leis e nenhuma outra mais a terceira lei da dinâmica é que para cada ação existe sempre uma reação oposta e equivalente à mesma força em direção oposta.

O sucesso de Newton foi grandioso. Até o final do século XVII e começo do século XVIII, Newton foi visto como o homem que havia transformado o mundo todo em algo inteligível para nós. Alexander Pope, o poeta inglês, elogiou Newton por isso no dístico a seguir. Ele disse: "A natureza e suas leis se escondem na noite. Deus disse 'Que haja Newton', e então tudo se iluminou". Newton dominou o pensamento europeu por três séculos. No final do século XIX, a mecânica de Newton, que veio a ser chamada depois de "mecânica clássica", era a visão dominante no mundo em todo o Ocidente. E a mecânica era triunfante, no sentido de que a máquina era o modelo ideal pelo qual tudo na natureza deveria ser explicado. Tudo era reduzido às leis da mecânica, às operações com feições mecânicas.

Em nosso tempo, Arthur Eddington, um grande físico inglês que faleceu recentemente, olhando para o período vitoriano disse: "Os cientistas vitorianos se gabavam ao alegar não entenderem uma coisa até que eles pudessem desenvolver um modelo dela". E por modelo eles queriam dizer algo composto de alavancas,

roldanas e outros aparelhos familiares aos engenheiros. A natureza, na construção do universo, deveria ser dependente dos mesmos tipos de recursos que qualquer mecânica humana era.

O triunfo da mecânica clássica, a de Newton, que estava em seu apogeu no final do século XIX, não duraria muito depois disso. Tal como Eddington mostrou: "Uma das grandes mudanças na física entre o século XIX e os dias atuais ocorreu no nosso ideal de explicação científica. A coisa mais característica sobre a física do século XX é esse ataque sobre a mecânica clássica de Newton que foi forte desde o século XVII até o final do século XIX".

Acho que a melhor forma de explicar esse ataque sobre a mecânica clássica seria lendo algumas passagens de Einstein. Einstein disse, considerando as hipóteses que os físicos tinham que construir, por exemplo, a hipótese do éter: "O caráter artificial das suposições que os físicos tiveram de fazer para construir uma teoria mecânica sobre a luz, gravitação e eletricidade e a necessidade de introduzir tantas delas, todas independentes uma das outras, foram suficientes para abalar a crença no ponto de vista mecânico". E este é o motivo pelo qual a física contemporânea, começando com Einstein, vira-se para uma explicação baseada na teoria de campo dos fenômenos de mudanças ao invés de uma explicação mecânica, segundo a qual as leis não são as leis dos corpos em movimento, mas as leis representando a estrutura dos campos, o campo gravitacional e o campo de atração eletromagnética.

Somado a esse ataque contra a mecânica clássica, nós vimos o átomo explodir. Fissão atômica não apenas explodiu o átomo, mas explodiu o atomista no sentido original. Pois ela removeu para sempre a possibilidade de o átomo ser um bloco de construção do movimento do qual todo o mundo poderia ser explicado. Além do mais, os físicos agora nos ensinam que as partículas subatômicas, os elétrons, prótons e íons, não obedecem às leis da mecânica clássica de Newton em suas movimentações. Esse é um grande desafio para o mecanicismo. Outro desafio é que os filósofos têm frequentemente duvidado de que a tônica mecânica possa explicar como um corpo faz outro se mover.

E existe um terceiro desafio para o mecanicista: o desafio que vem do fenômeno da vida. Porque existem filósofos que pensam que você não pode explicar o processo da vida, seja ele na mudança que ocorre quando um animal cresce, seja quando um homem aprende em termos das leis mecânicas ou na verdade em termos de qualquer lei que descreva mudanças físicas e nada além de mudanças físicas. Portanto, o problema sobre se todas as mudanças são de um só tipo ou não e se são sujeitas às mesmas leis ainda é um problema em nossos tempos, tal como era um problema no começo dos estudos sobre a mudança na física grega e na filosofia.

AS MUDANÇAS ACABARÃO?

Deixem-me mencionar outro problema sobre a mudança. E o problema de saber se a mudança já teve um começo e se ela um dia acabará. A mudança é eterna? Ela sempre existiu? Teria existido o mundo das coisas em mutação sem um começo ou um fim? Bem, para essas perguntas há duas respostas. Uma é a resposta dada pelos físicos gregos e os físicos modernos, que diz que o mundo é infinito no tempo, não tendo nem começo nem fim, uma mudança não poderia começar, nem viria a parar, pois ela sempre está acontecendo. A outra resposta para essa pergunta é a resposta cristã, baseada nas palavras iniciais do Gênesis: "No princípio, Deus criou o céu e a terra". Os teólogos cristãos interpretam isso como Deus fazendo as coisas começarem e começarem a mudar.

Essa afirmação de que Deus criou as coisas como em um início, que o tempo começou e as mudanças começaram, que o tempo começou quando as coisas começaram a mudar, levanta uma questão intrigante, a questão sobre o que estaria acontecendo antes do tempo começar. Essa é a questão que nós naturalmente tentamos entender. Mas é uma pergunta impossível de se fazer, porque não existe um "antes do tempo". Se o tempo é o lugar onde existem o antes e o depois, então não há como existir um "antes do tempo".

Santo Agostinho comentou sobre isso em uma resposta a uma pessoa que lhe perguntou: "O que Deus estava fazendo antes de criar o mundo?". Santo Agostinho disse: "Pensando em quais punições haveria no inferno para tolos que perguntassem coisas como esta".

46. Como Pensar sobre Progresso

A *ideia* de *progresso* levanta questões tanto de ordem prática quanto de ordem teórica. É uma ideia moderna e das mais notáveis. Talvez eu deva dizer que a ideia de *progresso* e a ideia de *evolução* sejam as únicas de todas as *grandes ideias* que realmente definem os tempos modernos.

A *ideia* de *progresso* aparece pela primeira vez na Europa no século XVIII e torna-se dominante no século XIX. Evolução é uma ideia do século XÍX. Ela aparece nos escritos de ótimos trabalhos, e com grande relevância, de grandes historiadores como o italiano Giambattista Vico, o sociólogo francês Pierre-Joseph Proudhon, além do também francês Auguste Comte e os filósofos alemães Immanuel Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

E quando a ideia de evolução se torna, no século XÍX, realmente importante com o trabalho de Charles Darwin, aquela ideia que comentei primeiro, a ideia de progresso, torna-se de grande influência no desenvolvimento da teoria da evolução. É possível encontrar a ideia de progresso no trabalho de Darwin e de seus discípulos Huxley e Spencer. Na verdade, por volta do final do século XIX, é possível encontrar, nos trabalhos de Herbert Spencer, a ideia de progresso e evolução em todas as áreas sociedade, astronomia, mundo físico e mundo biológico. É um *tipo* de evolução cósmica e progresso cósmico. Mas é na filosofia da história que o conceito aparece primeiro, e não na biologia, ou cosmologia, a ideia de que o progresso é um conceito central, que levanta uma questão central.

HISTÓRIA E FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Vocês podem perguntar: "O que é a filosofia da história? Como a filosofia da história difere da história em si?". Deixem-me ver se eu consigo responder a essas perguntas, já que é muito importante saber quais são as diferenças, a fim de que se entenda de forma satisfatória a ideia de progresso. Deixem-me mostrar a diferença entre filosofia da história e história.

Imaginem alguém parado no alto de uma torre, olhando para o passado. Uma pessoa que só se preocupa com o passado, com o que aconteceu e o que pode ser lembrado do passado, é meramente um historiador. O filósofo da história está para a história assim como a imaginação está para a memória, ou seja, o que acontecerá no futuro depende do que aconteceu no passado. O filósofo da história

é alguém que, sabendo o que aconteceu no passado, suas orientações e tendências, olha, então, para o lado oposto da torre e projeta seu conhecimento do passado no futuro, prevendo o que acontecerá e como a história se desenvolverá.

Se esta é a explicação para filosofia da história, duas coisas são necessárias para uma filosofia da história. é preciso haver conhecimento suficiente do passado para que previsões sejam feitas e se tenha a chance de observar as orientações e tendências da história passada. E a segunda coisa é que um filósofo da história precisa ter percepção, uma percepção afiada dos padrões de mudança que aconteceram no passado para que ele, assim, possa prever como o padrão se repetirá no futuro.

É por isso que a filosofia da história é, por definição, uma matéria moderna. É algo moderno, assim como o progresso é moderno. E a razão para isso talvez seja que até os tempos modernos não havia tanto conhecimento coletado do passado que oferecesse uma base para previsões e observação de tendências, que, por sua vez, tornam possível uma previsão do futuro e uma visão ampla da história.

Parece-me óbvio que o progresso nos dá uma resposta para a questão central da filosofia da história. A pergunta é: Qual é o padrão de mudança? Qual é o padrão de mudança que se desenvolve no tempo? Como saber quando as coisas estão mudando, seja no mundo físico, seja no mundo das relações humanas?

PROGRESSO *VERSUS* CICLOS

Se alguém no alto da torre olha o passado, os eventos que ocorreram no passado, como se seguisse uma linha em ascensão, terá a impressão de que o passado é uma série de passos ascendentes, estágios de avanço, cada século, cada período sendo um avanço de um período anterior, o que permite que ele projete o futuro a partir desta sequência, como uma linha contínua de progresso em que o futuro é sempre cada vez melhor, seja em quantidade de coisas, seja em qualidade de tudo. Esta é a resposta que a filosofia da história, baseada no progresso, nos dá. Ela aponta uma ascendência gradual conforme se vai do passado para o futuro, com base em projeções. Mas o progresso não é a única resposta. Existe outra resposta que é dada na filosofia da história.

Se a pessoa no alto da torre percebe que o passado, o padrão de mudança do passado consiste em ciclos em que as coisas se desenvolvem para, então, cair em ruínas, ou seja, que há uma sequência contínua de ascensão e queda nos assuntos humanos, que as coisas têm a tendência de ascender para apenas atingir um apogeu temporário e, então, declinar essa pessoa preverá o futuro como uma sequência de ascensões e quedas. Ela dirá que em tudo que se refere às mudanças haverá tais ciclos, ciclos de ascensão e declínio. E sua visão de história será,

portanto, cíclica, e não progressiva.

Bem, estas duas ideias fundamentais da filosofia da história são opostas: a ideia de progresso e a ideia de ciclos. E falar sobre essa diferença é a primeira coisa que eu quero fazer hoje: a visão progressiva e a visão cíclica. Feito isso, eu gostaria de considerar alguns fatos da história, os fatos da história documentada, e perguntar: Que evidências de progresso eles mostram? Há na história evidências de que houve progresso no passado e que nos proporcionou algumas bases para projetarmos o futuro como um desenvolvimento progressivo no tempo? E levando tudo isso em consideração, eu gostaria de concluir respondendo a algumas das perguntas complicadas que vocês nos enviaram.

AS COISAS CONTINUAM MELHORANDO

Levando em consideração estas teorias conflitantes, vamos começar com a visão otimista de que o progresso é um padrão histórico. Vamos primeiro considerar a forma extrema dessa visão, aquela que diz que o progresso é uma lei da história, assim como a gravidade é uma lei da natureza, que o progresso é, portanto, inevitável, que ele acontece quer queiramos ou não, que as coisas acontecem de tal forma nas relações humanas que os homens estão sempre avançando.

Deixem-me dar alguns exemplos dessa visão extrema de que o progresso é inevitável e uma lei necessária da história. Nós podemos encontrar essa visão no trabalho do grande filósofo de história alemão Hegel, que olhava para o mundo histórico da seguinte forma: ele via a história em três estágios, o primeiro que ele chamou de estágio oriental é aquele em que somente um homem, o déspota, era livre. Na verdade, na visão de Hegel, nenhum homem era livre, porque mesmo o déspota não tinha real liberdade, mas sim capricho arbitrário. No segundo estágio, o estágio greco-romano da Antiguidade clássica, algumas pessoas eram livres, enquanto as outras eram escravos, e essa visão levava a mente de Hegel a conceber o terceiro e quase final estágio da história, o estágio germânico-cristão, em que todos são livres. E ele vê tudo isso como um progresso da liberdade que aconteceria inevitavelmente no curso dos acontecimentos humanos.

Um seguidor de Hegel, Karl Marx, via a história como uma sucessão de lutas de classe. Para ele, há quatro estágios na história, um seguido do outro em uma sucessão inevitável e precisa. O primeiro estágio é a economia escravista dos tempos antigos. Ela foi substituída pela economia feudal da Idade Média, que, necessariamente, leva ao sistema de produção capitalista moderno e à luta de classes entre capitalistas e trabalhadores. Então, na visão de Marx, na sequência viria inevitavelmente o quarto e final estágio da história: a sociedade comunista.

Herbert Spencer é outro desses filósofos de história que vê tudo como um progresso necessário. Para ele, a lei do progresso é uma lei de mudança em que se vai de um estado mais simples e menos complexo das coisas para um estado mais complicado e diferenciado de tudo.

Há visões mais moderadas da filosofia de progresso, como, por exemplo, a versão de Immanuel Kant, que não acredita que o progresso seja necessário ou inevitável. Ele acredita que isso pode acontecer, que isso é possível, que há potencialidade de desenvolvimento nos seres humanos. Mas se essas potencialidades irão, de fato, se desenvolver, isso depende dos seres humanos. Tudo dependerá dos seres humanos e de como eles usam sua liberdade para realizar os ideais que estão de acordo com o desenvolvimento de sua potencialidade.

Há algumas questões fundamentais levantadas pela teoria do progresso como uma filosofia da história: O progresso é necessário e inevitável ou ele é o resultado do exercício da liberdade por parte das pessoas? O progresso é infinito? Continuará eternamente? Nunca haverá um fim para o progresso ou ele está cada vez melhor e mais elevado? Ou o curso do progresso atingirá uma finalidade, algum objetivo final, que seja seu ponto de término ou seu fim? E se há uma meta para o progresso, será ela atingível no tempo? Será esta meta final alcançável no tempo ou estará ela no final dos tempos, no fim do mundo?

ASCENSÃO E QUEDA, ASCENSÃO E QUEDA

Agora, analisemos a visão oposta, a visão que eu chamaria de visão pessimista. Aquela que diz que não há progresso na história, que não há melhorias reais e que tudo é cíclico. Aquela que diz que as coisas melhoram por um período de tempo somente para declinar em seguida. Esta é uma visão antiga da história, e em sua visão primitiva, ela era bastante radical.

Deixem-me ler para vocês alguns escritores antigos desta visão extrema que diz que a história é completamente cíclica, que tudo que está acontecendo agora já aconteceu antes e acontecerá novamente no futuro de alguma forma. É possível encontrar nos escritos de Heródoto, o grande historiador grego: 'As grandes cidades do passado se tornaram na grande maioria insignificantes. E as que hoje são grandes um dia já foram fracas. Eu devo dizer, portanto, de forma convicta, que a prosperidade nunca é eterna". Ascensão e queda, ascensão e queda, quase como as ondas do oceano. A história não prossegue em linha reta, ela vai para cima e para baixo.

Há também uma declaração extraordinária de Aristóteles sobre arte e ciência. Ele diz: "Provavelmente, todas as formas de arte e ciência foram desenvolvidas

tanto quanto possível e, então, voltaram a perecer". Como se os produtos da arte e da ciência fossem desenvolvidos e, então, perdidos, para *novamente* serem desenvolvidos e, novamente, perdidos.

Lucrécio falou sobre o nascimento, crescimento e queda dos mundos como uma sucessão de acontecimentos. As ascensões sendo sempre seguidas de quedas. Tudo isso é, na verdade, resumido nas palavras dos pregadores em Eclesiastes, quando eles dizem: 'Não há nada novo sob o sol, tudo é vaidade e aflição do espírito".

O que se pode notar desta visão cíclica da história é, em minha opinião, que ela aplica um tipo de padrão de mudança para a história que é possível encontrar no mundo biológico dos seres viventes. Plantas e animais nascem, crescem, atingem a maturidade e morrem velhos e fracos. E o que os pensadores que tomam a visão cíclica como certa estão fazendo é encontrar nessa analogia um padrão de mudança histórica, história, sociedade e civilizações são quase como organismos vivos.

Um filósofo de história moderno chamado Oswald Spengler escreveu um livro que me influenciou bastante em minha juventude, A *Decadência do Ocidente*. Ele tinha exatamente esta visão de que as civilizações eram como organismos que nasceram, tiveram sua infância, cresceram e se tornaram grandes, para, então, declinar e decair. E ele previu que assim como as civilizações antigas nasceram, floresceram e caíram, o mesmo acontecerá com a civilização ocidental. Nossa sociedade está condenada, necessariamente condenada pelo mesmo destino cíclico que sempre moveu a história.

O maior filósofo da história no mundo hoje, Arnold Toynbee, tem uma visão um pouco mais moderada. Ele diz que 24 ou 26 civilizações nasceram, atingiram seu apogeu e, então, caíram, nos últimos seis mil anos. Mas ele não acha que o Ocidente esteja condenado, que as duas ou três civilizações existentes hoje em dia precisem necessariamente morrer. Toynbee acredita que se as pessoas exercerem sua inteligência e sua liberdade, elas poderão produzir um novo tipo de desenvolvimento e fazer com que a nação prossiga em sua trajetória sem necessariamente morrer. De certa forma, Toynbee está se opondo às duas posições extremas, a que diz que há progresso necessariamente e a que diz que há alternação de ascensão e queda, necessariamente. Nenhuma das alternativas existe necessariamente. Elas acontecerão de acordo com a forma com que a pessoas exerçam sua inteligência e sua liberdade.

E isso, vocês perceberão, é o que levanta a questão crucial no conflito entre as duas teorias, as teorias de progresso e ciclo. É a questão de se o que acontece na história tem a ver com a obediência às leis, leis como as leis da natureza física, ou se, no processo da história, os homens estão trabalhando por mudanças

mediante o exercício de sua liberdade. Aqueles que dizem que a liberdade é um fator importante na história, que reafirmam a liberdade, tendem, a meu ver, a tomar a visão otimista de que o futuro poderá ser melhor do que foi o passado, se os homens, tendo ideais a alcançar, conseguirem, pelo uso de sua liberdade, controlar certos acontecimentos de forma que eles percebam o que estão, de fato, buscando.

O QUE OS FATOS NOS DIZEM SOBRE O PROGRESSO

Diante desse conflito de teorias, vamos olhar os registros dos fatos e ver o que são os fatores de progresso. Vamos ver quanto progresso podemos encontrar nos verdadeiros eventos da história. Vamos considerar, primeiro, as esferas de atividade humana em que a evidência de progresso é óbvia. E, então, depois, vamos considerar aquelas esferas de atividade humana nas quais não conseguimos ter certeza se houve ou não progresso para os seres humanos.

A evidência de progresso mais clara se encontra, em minha opinião, no campo da ciência e da tecnologia. A história da ciência é uma história de avanço de conhecimento, de avanço da conquista da natureza, século após século. E junto com esse acúmulo progressivo de melhoria, precisão e conhecimento, o homem tem, através desse conhecimento todo, um controle maior sobre as forças físicas da terra na qual ele vive. Ele tem, através da invenção, da aplicação do conhecimento através da invenção, ao longo dos séculos, cada vez mais progresso nas técnicas. Vamos chamar isso de progresso tecnológico.

Tudo que devemos fazer, então, é pensar no progresso desde a roda até a energia atômica. A roda foi movimentada pelo homem, pelo animal, pela energia a vapor e, agora, pela energia nuclear. Esse processo resulta em um progresso na velocidade de transporte e em eficiência de produção, o que é perfeitamente visível para qualquer um que atravessar a história humana pelos séculos. Pegando outro exemplo de nossa vida econômica, pensem no progresso que alcançamos através dos séculos ao passarmos de uma sociedade em que a produção de bens e serviços requeria escravidão maciça para uma sociedade, não distante, na qual tudo será automatizado, algo que entendemos como "automatização". Esta é a emancipação da humanidade do trabalho pesado. Quem fizer essa viagem através dos séculos perceberá que os homens vêm trabalhando cada vez menos e com menos esforço e sacrifício, para produzir os produtos dos quais necessitam para viver.

Vocês podem perguntar: "E somente na esfera econômica, esfera de transporte ou poder produtivo que nós tivemos avanços progressivos através dos séculos?" Não, eu diria que não. Houve avanços progressivos também nas esferas sociais e

políticas.

Há cerca de cinco mil anos, o primeiro avanço aconteceu quando os humanos passaram de nômades ou existência em tribos primitivas para a vida em cidades. O surgimento das primeiras cidades foi um grande avanço na vida social humana. E, então, na sucessão dos séculos, houve o desenvolvimento de várias formas de governo. Houve a transição da mera administração déspota para a adoção da regra constitucional. A invenção da Constituição pelos gregos há cerca de três mil anos foi um grande avanço, pois representou o começo da cidadania. E se analisarmos a história desde os gregos até os dias de hoje, veremos um progresso consistente e que acontece em nossos dias pela primeira vez na história: a constituição democrática. E se projetarmos essa linha de progresso no futuro, poderemos prever, ou antever, ou esperar um governo mundial federal com uma constituição democrática e cidadania mundial para todos os homens.

Estas são as evidências de progresso na história: a ascensão de formas de governos melhores, a expansão da comunidade humana em sociedades maiores até que cheguemos a uma sociedade mundial, os avanços da tecnologia,os avanços nas condições de trabalho.

DÚVIDAS QUANTO AO PROGRESSO MORAL

Se olharmos para as outras esferas de atividade humana, teremos, creio eu, sérias dúvidas quanto ao progresso nas questões humanas. Se, ao invés de pensarmos na ciência, pensarmos na sabedoria, a afirmação de que houve grandes avanços através dos séculos na sabedoria humana será muito mais questionável. Alguns poderão até duvidar de que houve qualquer avanço nesse sentido. Ou, se houve avanço, não se deu de forma tão significativa e perceptível, aconteceu de forma bem devagar, se é que aconteceu. E esse talvez seja o maior problema que enfrentamos hoje. O perigo fica cada vez maior à medida que aumenta o abismo entre nosso domínio das artes, ciências e da tecnologia, nosso crescente poder e conhecimento, de um lado, e a sabedoria que continuamos a desenvolver, de outro. O aumento da nossa sabedoria não acompanha o aumento de nosso poder.

Se analisarmos outro contexto, teremos ainda sérias dúvidas quanto ao progresso. Considere a moral humana no que se refere à forma como nós melhoramos nossa organização econômica ou nossas instituições sociais e políticas. Há evidências, parece-me, de progresso moral no fato de que através dos séculos nós, de uma forma ou de outra, chegamos à abolição e eliminação da escravidão. Ainda assim, não está totalmente claro que isso tenha a ver com um avanço moral dos homens. Pode ser simplesmente que o avanço tecnológico tenha tornado desnecessária a existência de escravos. Talvez nós não tenhamos o

direito de receber os créditos pelo progresso na emancipação dos escravos ou na abolição dos escravos, afinal, pode ser que isso tenha se dado não como o resultado de elaboração racional, ou de bom caráter, de nossa parte, mas simplesmente como uma mudança tecnológica que tornou possível uma forma diferente de produção.

E as dúvidas mais sérias quanto ao progresso da moral humana vêm do fato de que no século XX as pessoas parecem estar tão desumanas umas com as outras quanto há 25 séculos. Não apenas nas guerras mundiais, mas também no que se refere aos campos de concentração, campos de trabalho forçado, etc., parece que a falta de humanidade se manteve inalterada ao longo da história. Isso é desanimador, porque parece que não houve progresso na moral humana e que, ainda que suas instituições melhorem, bem como seu comando da natureza, seus espíritos e corações permanecem inalterados. O homem parece a mesma besta brutal de sempre, com a diferença que hoje ele tem mais poder do que tinha há 2.500 ou 5 mil anos. Estas são as razões mais sérias para duvidar de que o progresso sempre acontece em todas as esferas de atividade humana.

E essas dúvidas consistentes sobre o progresso combinadas com os fatores de progresso óbvio, a clara evidência de progressos em certos campos, levantam uma questão sobre progresso que ainda devemos considerar no tempo que nos resta hoje.

A questão é: “Que fatores ou condições são indispensáveis para o progresso Eu creio que podemos dar uma resposta para esta pergunta, pelo menos em parte. Parece-me claro, por exemplo, que o progresso depende da tradição. Se nós não conservarmos o que foi conquistado no passado, não poderemos avançar partindo de tal ponto no futuro. É necessário que cada geração conserve as conquistas das gerações passadas para que haja avanços no futuro. Portanto, a tradição e a conservação são condições indispensáveis para o progresso.

Mas há uma segunda e talvez ainda mais importante condição para o progresso. Devemos superar a inércia do costume. O costume é um grande inimigo do progresso.

Deixem-me citar uma declaração muito boa sobre este ponto do John Stuart Mill. Ele disse: "O despotismo do costume é, em todos os lugares, o impedimento permanente para o avanço humano, sendo incessantemente antagônico à disposição para procurar algo melhor do que o habitual, que é chamado, de acordo com as circunstâncias, de o espírito da liberdade ou o espírito do progresso". E ele ainda diz: "O princípio progressivo é antagônico ao domínio dos costumes. A competição entre estes dois princípios, costume e progresso, constitui o principal interesse da história da humanidade".

Para terminar, se, assim como eu, vocês acreditam que o progresso não é

inevitável, não é uma lei da história, que não há necessidade de ocorrer, então a humanidade progride somente com uma condição, ou seja, que as pessoas tenham ideais, altos ideais para alcançar, e, para tanto, exerçam sua liberdade, sua inteligência e toda sua capacidade para lutar contra determinadas circunstâncias, para alcançar seus ideais progressivamente. O uso da liberdade de forma inteligente é uma condição indispensável para o progresso se, como eu acredito, o progresso não for uma simples e inevitável lei da história.

A NATUREZA HUMANA NÃO MUDA

Há, ainda, uma segunda questão que eu gostaria de mencionar brevemente e que é, para mim, a questão mais interessante de todas. A questão é: O progresso na natureza humana ocorre somente nas condições exteriores à vida humana, como os regimes e todas as coisas externas que o homem inventa? Ou de fato há progresso na natureza humana? Os homens, como homens, em sua natureza, melhoram ao longo dos séculos, dos tempos e das épocas?

Uma resposta para esta pergunta é dada por aqueles que se dizem perfeccionistas, que acreditam na perfectibilidade infinita do homem, que acreditam que os homens são suscetíveis em sua natureza. Os biólogos não nos dão garantia completa sobre isso. É bem verdade que os relatórios anatômicos do corpo humano mostram, geração após geração, através dos séculos, uma contínua melhoria e pequenas mudanças no físico dos homens. Não há clara evidência de que a inteligência do homem tenha aumentado durante sua vivência na Terra, e sequer estamos considerando agora os pré-históricos. É certamente duvidoso dizer se houve, na história, um progresso da natureza moral humana ao longo dos séculos.

No entanto, os moralistas tendem a achar que pode, sim, haver uma melhoria da natureza humana ao longo do tempo. Eu devo confessar que minha visão é oposta a esta. A meu ver, o homem é uma constante na história. Talvez tenha havido algumas pequenas mudanças, mas a essência da natureza humana, o que o homem é, suas limitações morais e mentais, serão as mesmas até o fim dos tempos.

Todo o progresso que acontece, a meu ver, está relacionado com as instituições humanas, com aquilo que os homens são capazes de fazer com seu ambiente, como eles são capazes de mudar sua sociedade, como eles são capazes de criar leis e costumes. Os homens podem mudar qualquer coisa, menos eles mesmos.

Assim eu finalizo nosso bate-papo sobre *progresso*.

47. Como Pensar sobre Guerra e Paz

Hoje falaremos sobre duas ideias gêmeas, as duas ideias inseparáveis de *guerra* e *paz*. Essas duas palavras, *guerra* e *paz*, estão na boca do povo. As próprias ideias que elas representam estão sempre na mente das pessoas. Se elas são bem compreendidas ou não, é outra história. Eu espero que no decorrer da conversa de hoje nós possamos entender com maior clareza o significado destas duas ideias fundamentais.

O problema de guerra e paz, de como evitar a guerra e como assegurar a paz é, talvez, o problema mais importante e urgente de nossos tempos. Ele é, obviamente, um problema prático, um problema que pode ser resolvido somente através de ações corretas, não apenas por pensamentos corretos.

Contudo, os seres humanos não podem tomar decisões corretas a não ser que estejam pensando de forma clara e objetiva, inclusive sobre as causas e a natureza da paz. Uma mente em ordem é indispensável para uma ação acertada.

O entendimento do que é guerra e paz existe há vários séculos na tradição dos *grandes livros*. Ele está disponível para os homens há séculos e, ainda assim, século após século esse entendimento não é ensinado para as crianças na escola e não é dominado pelos homens em geral.

Eu acredito, porém, que em nosso tempo os homens começaram a ter um melhor entendimento dos significados de paz e guerra. O motivo para isso é o peso de expressões, no século XX, como *guerra fria* e *conflito interno*. O uso dessas expressões mostra que as pessoas entendem que a guerra existe mesmo quando as nações não estão atacando umas às outras. E isso talvez as leve a entender que a paz, a paz real, é uma coisa positiva. Não é apenas a ausência de tiros.

Há, ainda, outro grande avanço que alcançamos no século XX. Este foi o único século em que houve guerras mundiais. Foi o primeiro século em que o mundo foi suficientemente pequeno — no que se refere às comunicações, transporte, etc. para uma guerra mundial. Foi também o primeiro século em que a interdependência econômica das pessoas foi tanta que culminou em um conflito de interesses mundial.

Foi, por consequência, o primeiro século em que os seres humanos puderam pensar sobre paz mundial em termos práticos. Foi o primeiro século em que a visão do mundo inteiro quase como uma visão de todos os homens como irmãos — começou a parecer um ideal prático, e não um sonho utópico.

O que eu vou fazer no decorrer de nossa conversa hoje é explicar o significado de guerra e paz, especialmente o significado destes termos à luz de nosso entendimento do que é a *guerra fria,* e o entendimento de que *guerra fria* não é paz. Em segundo lugar, gostaria de considerar com vocês as condições necessárias para a paz. Por último, eu gostaria de fazer a seguinte pergunta: A paz mundial é possível ou até mesmo algo inevitável nos dias atuais?

GUERRA NÃO É APENAS LUTAR

Eu disse que primeiro iríamos entender o significado de *guerra* e *paz*. Deixem-me começar com o significado da ideia de guerra. A definição comum que as pessoas costumam dar é que a guerra é "o uso da força ou violência por parte dos homens para a obtenção de certos objetivos ou resolução de suas diferenças e conflitos". E a definição serve tanto para a guerra civil quanto para rebeliões estaduais ou mesmo para a guerra internacional, guerra entre Estados. Mas deixem-me apresentar-lhes uma ideia muito mais profunda do que seja a guerra. A guerra consiste em atos hostis envolvendo uma ameaça de uso da força, ou, às vezes, o uso de fraude sem ação militar, e, às vezes, com ação militar ostensiva.

Nessa concepção de guerra há dois modos diferentes de guerra. Há o estado de guerra real, em que tiros são trocados, batalhas são combatidas, e homens são mortos. E há uma guerra que não é um estado real de guerra, mas é apenas um estado de guerra. A visão de estado real de guerra e estado de guerra é uma tradição no pensamento ocidental. Prestem atenção à profunda diferença que há entre esses dois modos de encarar a guerra, que vem do século V a.C., passando por toda a história até chegar aos dias de hoje.

Deixem-me começar com a leitura de um texto de Platão em que ele diz: "O que os homens em geral chamam de paz é apenas um nome. Na realidade, todas as cidades estão em um estado natural de guerra umas com as outras, estejam elas lutando entre si ou não". Mas uma declaração melhor e mais clara sobre o assunto foi feita pelo filósofo político inglês Thomas Hobbes, aliás, uma das melhores declarações sobre o assunto, a meu ver. Hobbes disse:

> A guerra não consiste apenas em batalhas ou em ato de lutar, mas em um intervalo de tempo em que a vontade de travar batalhas é forte e suficientemente conhecida. Como a natureza do mau tempo, que não permite que chova apenas um ou dois dias mas sim durante muitos dias seguidos. Portanto, a natureza da guerra não consiste em ação do combate real, mas em conhecida disposição para lutar.

E Hobbes segue dizendo: "Em todos os tempos, reis e soberanos", e ele poderia ter dito nações soberanas, "para defender sua independência estão em constante vigília e com uma postura de gladiadores, com seus armamentos apontados uns para os outros, quer dizer, seus fortes, suas guarnições e armas no limite de suas fronteiras e com uma contínua postura de espionagem, que é, portanto, uma postura de guerra".

Para trazermos a conversa para um período mais próximo, no caso, dois séculos à frente, o grande filósofo alemão Immanuel Kant diz: "Estados selvagens e sem leis estão naturalmente em uma condição não jurídica em suas relações externas uns com os outros. Este é um estado de guerra em que o direito do mais forte prevalece, embora nem sempre seja um Estado em estado real de guerra ou incessante hostilidade".

E, para finalizar, nos dias atuais a afirmação se alterou um pouco. "O estado de guerra é um tipo de relação natural entre um poder e outro." Vejam, o que escritores querem dizer com estado de guerra é o que chamamos de *guerra fria*. É a *guerra fria*, esse estado de guerra existente entre nações, que não têm alternativa a não ser resolver seus conflitos fazendo uso de violência e que, devido à hostilidade mútua, estão dispostas, de fato, a partir para a violência, quando e se necessário. Ademais, é um erro pensar que nações hostis voltam para um estado de paz quando deixam de lutar. Isso simplesmente não é verdade. Nações hostis não estão em paz quando não estão, de fato, lutando. Nos intervalos entre guerras, é mais sensato dizer que elas estão em um estado de trégua armada.

Um grande historiador antigo chama nossa atenção para um ponto. E eu quero pegar a citação dele a aplicá-la ao século XX. Tucídides escreveu *História da Guerra do Peloponeso*. Esta guerra, pelo que dizem, durou trinta anos. Mas houve um longo período no meio da guerra, algo como sete ou oito anos, em que não houve lutas, até que elas voltaram a acontecer após esse período. Apesar de a guerra ser chamada de guerra dos trinta anos, Tucídides diz: "Apenas um erro de julgamento pode não considerar o intervalo da trégua como guerra. Se olharmos para os fatos, não se pode considerar que há paz quando nenhum dos lados cedeu". Em outras palavras, nós temos aqui o mesmo que aconteceu no século XX. Em 1914, a Guerra Mundial começava. Ela durou até 1918. Então, tivemos um período de 21 anos de paz aparente. Por que não seria correto concordar com Tucídides, que diria que este não é realmente um estado de paz, mas apenas uma trégua que se transformou em luta novamente em 1939 e 1940? Um escritor moderno diria, sobre este assunto, que a paz estabelecida pelo Estado é da natureza da trégua, por definição, o que não significa que não possa terminar a

qualquer momento.

Talvez a forma mais fácil de ver isso seja prestar atenção ao comentário feito pelo estrategista militar alemão, um especialista no assunto, o general Von Clausewitz, que a guerra nada mais é do que a continuação da atividade dos diplomatas por outros meios, ou seja, os meios militares. Mas podemos inverter a declaração de Clausewitz. Nós podemos dizer que a atividade dos diplomatas nada mais é do que a continuação, durante os tempos de cessar fogo, da atividade exercida nos campos de batalha pelos generais e nos mares pelos almirantes da marinha.

Se deixarmos de lado essa visão sobre a guerra e seus dois modelos, a luta real, os tiros e a tensão no campo de batalha, bem como o estado de guerra que não é guerra no sentido estrito da palavra, mas sim a guerra fria, se isso for possível, poderemos jogar um pouco de luz no que se entende por natureza da paz. O erro da definição vem da definição atual do que é a guerra. É uma concepção negativa que diz que a paz nada mais é do que a ausência de luta. Mas essa paz, a ausência de luta entre nações hostis, não é paz. Na verdade, é precisamente um tipo de guerra fria.

E o que eu acabei de dizer sobre as relações entre nações é igualmente verdade entre os estados de um país. Afinal, quando um povo é conquistado e subjugado há sempre uma força revolucionária que nasce sob a ordem do conquistador. Há, nesse caso, um estado de guerra também.

A PAZ REQUER LEIS

O que é, então, paz verdadeira? O que é uma paz positiva? Algo que seja realmente paz e não equivalente ao estado de guerra. Uma paz que não seja uma guerra fria, nem um estado real de batalha. Eu acho que para entendermos a paz verdadeira devemos dizer que os homens estão em paz quando não precisam recorrer à violência para resolver suas disputas e podem alcançar seus objetivos sem o uso da força ou da violência.

Como, então, eles resolvem suas disputas e alcançam seus objetivos sem fazer uso da violência? A resposta: através das leis e da conversa. Isso me parece muito importante. O uso da conversa e da lei para construir a paz duradoura.

Deixem-me mencionar dois escritores, o romano antigo Cícero, e o inglês moderno John Locke, que disseram que os seres humanos podem resolver seus conflitos de forma pacífica. Cícero diz: "Há duas formas de resolvermos disputas: pela conversa e pelo uso da força, a primeira sendo característica do homem, e a segunda, dos brutos. Nós só devemos recorrer à última se a primeira falhar". Locke diz a mesma coisa: "Há duas formas de disputas entre os homens:

uma através da lei, e a outra pela força. E elas estão relacionadas de tal forma que, quando uma termina, a outra começa".

Vamos pensar nisso concretamente no que se refere aos Estados Unidos. Aqui, há milhões de pessoas vivendo em paz. Qual é o tipo de paz que nós desfrutamos hoje nos Estados Unidos? Ela consiste em ausência de conflitos?
Ela consiste em ausência de pequenas disputas entre seus cidadãos? De forma alguma. Nós temos, sim, conflitos de interesses e disputas internas. Mas nós conseguimos resolvê-las sem violência recorrendo às leis e à conversação, usando o diálogo ao invés da força. Isso não quer dizer que todas as nossas instituições são perfeitas. Pelo contrário, nossa Constituição e nossa forma de governo ainda podem melhorar. E nós podemos obter mais justiça em nosso país, nós podemos melhorar nossa Constituição e forma de governo através do recurso das leis, nós não precisamos nos rebelar. Esta é a razão pela qual nós ainda temos, hoje em dia, paz civil dentro dos Estados Unidos da América.

MANTENDO O DIÁLOGO VIVO

Entendido isso, pergunto: Quais são as condições indispensáveis para a existência e a manutenção da paz? Primeiro, à vista do entendimento de guerra e paz que acabamos de obter, observemos um grave erro histórico. O que as crianças aprendem de história, na escola, e esta é a opinião geral, é que a história não passa de uma sucessão de guerras, cada uma das quais seguida pela paz entre as nações que antes lutaram entre si, através de um tratado de paz. Fala-se sobre declarações de guerra, conduta em guerra, fim da guerra e paz obtida através de um tratado de paz.

Ou, às vezes, entendemos a história como a paz conquistada por meio da conquista de um rival poderoso, cuja hostilidade é vencida devido a tal conquista. Isso é um grande erro. Para entendermos de verdade a história não podemos achar que os tratados de paz são uma forma plena de obtenção de paz, afinal, entre nações hostis há sempre um estado de guerra. Nós não devemos pensar na conquista como obtenção de paz. Quando o conquistador derruba o inimigo, tudo que ele fez foi permitir que o subjugado fique sob seu comando, mas à espera de uma rebelião, e isso é um estado de guerra.

Se vocês se lembrarem do que eu disse há pouco, terão em mente que a paz verdadeira é feita de homens que vivem em sociedade de tal forma que estão aptos a resolver suas dificuldades, suas disputas e conflitos sem o uso da força ou da violência. Para que isso seja possível, duas coisas são necessárias: eles devem viver sob as leis, leis justas, e eles devem estar aptos a resolver suas diferenças através do diálogo, ao invés da luta.

Eu usei a palavra "diálogo" diversas vezes hoje. E vocês devem achar que estou enfatizando demais a ideia da relação entre a conversa e a paz. Mas para mostrar-lhes que não é isso que está acontecendo, vamos nos lembrar da linguagem da diplomacia. Os diplomatas geralmente dizem, e a imprensa anuncia dessa forma também, quando ocorre uma crise internacional, que o diálogo está se deteriorando. Quando uma conferência é convocada entre lideranças e as coisas não vão bem, eles dizem que o diálogo está se deteriorando. Então, momentos antes que a guerra seja declarada, os jornais de nossas metrópoles anunciam em manchetes: "Diálogo chega ao fim". E quando o diálogo chega ao fim não resta nada, às nações que têm conflitos de interesses reais, além do uso da força. Quando o diálogo não resulta em nada, as tropas marcham, os navios vão para o mar e as bombas começam a cair.

Se vocês entendem a importância das leis e do diálogo como elementos para se alcançar a paz, perceberão que o governo é a única condição indispensável para a existência da paz. Isso porque o governo dá à sociedade a correta aplicação das leis, ou dá o maquinário responsável por manter a conversação fluindo. O que eu quero dizer com o governo dar o maquinário responsável por manter a conversação fluindo? Eu me refiro a todo o aparato de tribunais e formalidades legais que acontecem quando casos são julgados ou algo é contestado por meio da lei e não da força. Todo o maquinário do debate, dentro e fora das assembleias administrativas, ou mesmo as eleições em si. Tudo isso tem a ver com a resolução de questões importantes através do diálogo, e não da força. Isso é o que faz o governo ser o maquinário responsável pelo acontecimento do diálogo como forma de resolver disputas. O embaixador Jessup disse em seu livro: "Quando o governo fornece os meios para que abusos sejam corrigidos e diferenças sejam resolvidas sem o uso da força, não há por que recorrer ao direito de fazer revolução".

A NECESSIDADE DE UM GOVERNO MUNDIAL

Sob esta visão do que seja paz verdadeira, vamos olhar para a história novamente e ver como a paz floresceu e foi obtida ao longo dos séculos. O que percebemos é que houve uma expansão das áreas de paz. Há uma *expansão* das unidades de paz. Considere cada sociedade, cada comunidade política de homens vivendo juntos sob o mesmo governo como unidade ou área de paz. Ao longo dos séculos de existência humana na Terra, as áreas de paz só vêm crescendo, ao ponto de haver centenas de milhões de pessoas vivendo em paz atualmente, enquanto na Antiguidade a paz era rara e não passava de um luxo para poucos. O que aconteceu foi que o tamanho das comunidades cresceu, passando de vilas

tribais para pequenas cidades, até chegarmos às nações federais do mundo moderno, passando pelas cidades-estado, estados e países.

É nesse sentido que houve um progresso da paz. A paz vem sendo espalhada pelo mundo. Mas, se isso é verdade, é verdade também que durante toda a nossa história não houve paz, mas sim *pazes* isso mesmo, no plural, pazes, não paz. Houve tantas pazes locais como houve paz dentro das cidades e estados, do próprio país, ou qualquer outro lugar onde tenha havido uma comunidade política vivendo sob um governo. E, sendo assim, a paz existe no mundo no plural, paz local, paz estadual e paz nacional. Mas não houve jamais no mundo, tanto no presente quanto no passado, paz universal. Este é o problema. Este é o problema com o qual nos deparamos agora.

É possível chegarmos a tal tipo de paz? Podemos alcançar a paz mundial? Os seres humanos foram capazes de produzir paz de pouca abrangência e expandi-la ao ponto de as unidades de paz hoje em dia serem muito maiores do que foram na Antiguidade. O problema é: Seria possível haver paz mundial, universal e indivisível? A resposta parece ser dada no que se assemelha a um axioma, um axioma político ou verdade autoevidente. Isto é, se o governo é necessário para a paz local, ou seja, se o governo dos Estados Unidos é necessário para a paz dos Estados Unidos, o governo da Inglaterra é necessário para a paz da Inglaterra, o governo na França é necessário para a paz da França, se os governos são necessários para cada uma das unidades de paz local, então a lógica nos diz que um governo mundial seria necessário para a paz mundial.

Mas a pergunta permanece: Um governo mundial é possível? A paz mundial é possível se ela realmente depender de um governo mundial? Esta é uma pergunta difícil, mas, ainda assim, acredito que devemos responder dizendo que a paz e o governo mundiais são, de fato, difíceis de alcançar, porém não algo impossível. Todas as lições de história que nos mostram que os homens desenvolveram e ampliaram as unidades de paz das vilas tribais até o grande estado moderno — nos ensinam que é possível, difícil mas não impossível fazer do mundo todo uma unidade de paz. No entanto, o preço pode ser alto demais. O preço pode ser ter de abrir mão de certos aspectos de soberania nacional e se subordinar a outros de uma soberania maior, a soberania das leis de um governo maior e mundial. Eu diria: um governo mundial federal. Nós estamos dispostos a pagar tal preço? Isso depende do quanto as pessoas desejam a paz.

Clemenceau, o primeiro ministro da França durante a Primeira Guerra Mundial, disse: "Os homens dizem que querem a paz, mas eles não querem nada do que é necessário para se chegar à paz". Os homens e países deste século não parecem dispostos a pagar o preço de se obter paz. Mas a guerra atômica deve mudar suas formas de pensar. O poder atômico, que faz do mundo um lugar de

pequenas dimensões e torna ainda mais terrível os perigos de uma próxima guerra, também mudará a concepção do problema que se refere à guerra e à paz.

Talvez o comentário mais incisivo sobre o assunto tenha sido feito pelo historiador e filósofo inglês Arnold Toynbee. Ele disse: "Não é mais uma questão de se a paz mundial é possível em nossos dias, porque devemos encarar o fato de que a paz mundial será inevitável em um futuro próximo". A única pergunta, a única questão prática que devemos encarar é como ela virá, se pela força, conquista e guerra ou se pela lei e consentimento. Estas são nossas únicas opções.

48. Como Pensar sobre Filosofia

A dificuldade sobre a filosofia é que as pessoas tomam atitudes opostas em relação a ela. Alguns a entendem como uma busca pelo conhecimento ou como o amor ao conhecimento, por outros, é desprezada como instrução inútil ou especulação ociosa ou meramente uma opinião.

A filosofia representa coisas diferentes para pessoas diferentes, de modo que, talvez, se olharmos para todos os tipos de questões que as pessoas nos enviaram, poderemos obter alguma orientação sobre os pontos que devemos considerar em primeiro lugar, aqueles que precisam ser esclarecidos, acima de tudo. Pedirei ao sr. Luckman que leia um exemplo das questões que recebemos. Isso nos fará começar imediatamente.

LLOYD LUCKMAN: Bem, dr. Adler, esta é uma série muito interessante de questões, apesar de eu ter ficado surpreso porque uma das questões que achei que seria abordada não apareceu nas cartas.

Tivemos quatro cartas, por exemplo, perguntando sobre a relação entre a filosofia e a religião, e eu selecionei duas que acho que são levemente diferentes. A primeira é da sra. Frank England, de Petaluma. Ela escreve:

> "Parece-me que a religião de um homem é sua filosofia, e que religião e filosofia são indistinguíveis". Alguns tópicos simplesmente perguntam sobre o quão perto é o relacionamento entre religião e filosofia. Mas a carta da sra. Carol Terry, de Santa Rosa, inclina-se na direção oposta e pede para que distingamos a religião e a filosofia entre si.

MORTIMER ADLER: Sem dúvidas, Lloyd, que a relação entre religião e filosofia incomoda uma série de pessoas, e isso é certamente um problema com o qual todos nós devemos lidar. Mas vamos à outra questão. Mas antes, Lloyd, eu gostaria de saber qual era a questão que você esperava que recebêssemos e não recebemos.

LLOYD LUCKMAN: Bem, achei que seriam muitas as perguntas, por exemplo, sobre a relação entre filosofia e ciência, e sobre a distinção entre filosofia e ciência.

MORTIMER ADLER: Isso é muito surpreendente, na verdade, porque vivendo em uma era da ciência, como a nossa, é de imaginar que as pessoas perguntassem tanto sobre como ciência e filosofia diferem quanto sobre filosofia e religião.

LLOYD LUCKMAN: Foi assim que percebi.

MORTIMER ADLER: Consideraremos essas questões e vamos acrescentá-las **à** lista. Você poderia continuar lendo as outras agora?

PARA QUE SERVE A FILOSOFIA?

LLOYD LUCKMAN: Certamente. O sr. Harley Crawford, de Stockton, escreveu: "Todas as pessoas precisam de uma filosofia de vida? Um indivíduo não tem propósito se não tiver uma filosofia de vida?". E relacionada com esta questão está a do seminarista sr. Eugênio Fontana, de Menlo Park. Ele pergunta: "Quando você fala de filosofia de vida, está falando de um ramo da filosofia ou da filosofia como um todo?".

MORTIMER ADLER: Meu palpite **é** que a maioria das pessoas que usa a palavra filosofia a usa no sentido de filosofia de vida. E essa pode ser a exata razão pela qual elas tendem a confundir ou identificar tão contiguamente filosofia e religião. Porque, para uma pessoa religiosa, é certamente verdade que sua religião é um modo de vida. Por isso, se a filosofia é um modo de vida, ela seria extremamente parecida com a religião.

LLOYD LUCKMAN: Bem, agora, há apenas mais uma questão que eu acho que deve ser considerada. É a do sr. Dunne, que mora em Napa. Ele diz: "A maioria das pessoas acha que os filósofos vivem em uma torre de marfim, enquanto, na minha opinião, eles são os indivíduos mais realistas que existem".

MORTIMER ADLER: Obrigado, sr. Dunne.

LLOYD LUCKMAN: Ah, mas dr. Adler, o sr. Dunne ainda continua. Ele pergunta como o senhor provaria ao cético que a filosofia é prática e útil.

MORTIMER ADLER: Talvez eu tenha agradecido muito cedo ao sr. Dunne. Provar para uma pessoa cética que a filosofia é útil é muito difícil. Mas é certamente uma das coisas que nós devemos tentar discutir durante o curso desses programas sobre o sentido da filosofia.

Ao olhar nessa direção, existem duas principais questões, dois pontos que temos de considerar, que desenhei a partir de todas essas questões. O primeiro é o desejo de distinguir e relacionar filosofia, ciência e religião. E o segundo é considerar a filosofia em relação à vida e explicar como ela é útil; ou, mais do que isso, provar que ela é útil.

Acho que seria bem razoável as pessoas se preocuparem com esses dois assuntos. Na verdade, acho que posso dar uma razão histórica para o porquê disso e também uma razão contemporânea. A razão histórica pela qual as pessoas deveriam estar preocupadas com isso é que, na história da cultura ocidental, a filosofia é a forma mais primitiva e básica de investigação e pensamento. Perdão,

eu deveria ter dito religião, na verdade,nossa cultura começa com a religião e, a partir da religião, a investigação filosófica se desenvolve. E, então, muito tempo depois, todas as ciências especiais que conhecemos, as que chamamos de ciências nos dias de hoje, fragmentam-se do ramo principal da filosofia.

FILOSOFIA, CIÊNCIA E RELIGIÃO

A razão contemporânea pela qual estamos preocupados com a relação entre filosofia, ciência e religião é, eu acho, uma razão muito impactante. Todos nós estamos cientes dos modos em que tanto a ciência quanto a religião fazem manifestos visíveis no mundo sobre nós em suas instituições, em suas práticas e em seus usos. Nós sabemos qual a aparência de um laboratório científico. Nós sabemos qual é a aparência de uma casa de Deus ou uma igreja. Nós sabemos que as pessoas vão lá para rezar e adorar e que nas ocasiões solenes da vida, casamentos e funerais, elas procuram ajuda de Deus. Sabemos que em um laboratório científico existem aparatos, instrumentação, e que uma pesquisa está sendo conduzida ali. E sabemos quais os usos daquilo que é produzido em um laboratório científico. Mas eu estou bem certo de que muitas pessoas que andam perto do prédio Hanson, na altura do número 2090 da Jackson Street, em São Francisco, e veem a placa "Instituto de Pesquisa Filosófica", não imaginam o que está acontecendo ali. Porque a filosofia não é institucionalizada, pessoas não possuem nenhuma manifestação visível do que os filósofos fazem ou do uso da filosofia. Isso, eu acho, é uma das razões pelas quais todo mundo quer saber o que é filosofia, o que os filósofos fazem e o uso da filosofia para os seres humanos durante o curso de suas vidas.

Existem muitos modos diferentes de suprir essa demanda. Acho que cada um deles que proporei é, de certa forma, insatisfatório em uma primeira análise. Mas deixem-me tentar um por um, até que eu possa construir aquela que pode ser uma resposta satisfatória para essa questão primária e, penso, correta.

A primeira coisa que se diz a uma pessoa é que a filosofia é de interesse de todos. Todos deveriam possuir uma filosofia de vida para não ficar sem foco, para guiar e direcionar a condução de seus negócios. Isso foi extremamente bem colocado por Gilbert Chesterton. Lerei para vocês uma passagem do capítulo inaugural do livro *Pragmatismo,* de William James. Esse foi, aliás, o primeiro livro filosófico que comprei. Comprei antes de entrar em Columbia, na minha juventude. No capítulo inicial, William James cita Chesterton ao dizer o seguinte:

> Existem algumas pessoas, e eu me incluo nisso, que pensam que a coisa mais prática e importante sobre um homem é sua visão do universo. Nós achamos

> que, para uma senhoria, considerando um inquilino, é importante conhecer seu rendimento, mas ainda mais importante é saber de sua filosofia. Achamos que, para um general, no que se refere a lutar contra um inimigo, é importante saber dos números, mas é ainda mais importante saber da filosofia do inimigo. Nós achamos que a questão não é se a teoria do cosmos afeta a matéria, mas se em longo prazo algo mais a afetaria.

William James vai além e diz: "Eu concordo com o sr. Chesterton. Sei que todos os seres humanos têm uma filosofia e que a coisa mais interessante sobre você e eu é a forma com que a filosofia determina as perspectivas em nossos muitos mundos".

O que é insatisfatório sobre essa resposta é que embora ela faça distinção entre a filosofia e a ciência, ela não distingue a filosofia da religião. Filosofia é um modo de vida e filosofia é algo que guia a vida de um homem, e neste sentido, a ciência não é. O problema com essa resposta é que a religião também pode ser vista como algo que direciona um homem na condução de sua vida.

A segunda resposta é uma que em um sentido é dada, primeiro, por Sócrates. E Sócrates é, para todos nós, eu acho, quase a imagem perfeita de um filósofo. No livro de Platão *Apologia de Sócrates*, no qual ele está em julgamento por sua vida, diz: "Deus me comanda a completar a missão do filósofo de procurar dentro de si mesmo e de outros homens. Enquanto eu tiver vida e forças," ele diz, "jamais pararei de praticar e ensinar a filosofia, que é examinar os pretendentes à sabedoria, exortando-os a cuidar em primeiro lugar e principalmente da melhoria de suas almas. Portanto," ele diz aos juízes que lhe pedem "eu não posso me impedir de falar diariamente sobre as virtudes e outras coisas sobre as quais vocês me escutam, examinando a mim mesmo e a outros, este é o maior bem para um homem". E então aquela frase magnífica de Sócrates: "Porque a vida que não é examinada não vale a pena ser vivida". E ele acrescentaria: "O pensamento não examinado não vale a pena ser pensado".

Existe outra exemplificação disso em outro grupo de filósofos no mundo antigo, os estoicos romanos. Para eles, a filosofia também era um modo de vida. Marco Aurélio, imperador romano, disse para si: "O que isso que é capaz de dirigir a vida de um homem?". E ele responde: "Uma coisa somente: filosofia, pois ela lhe permite aceitar tudo que aconteceu e esperar pela morte com a mente plácida". E, então, ele diz para si mesmo, pensando nos deveres do Estado e da corte: "Volte frequentemente para a filosofia e repouse nela".

E na outra extremidade da escala social está Epicteto, o escravo, que diz: "A filosofia não promete fornecer ao homem nada que está além dele. Ela proporciona apenas paz de espírito. Você deve ocupar a si próprio com seu

interior ou com as coisas de fora. Isto é, você deve escolher entre ser um *filósofo* e ser um homem comum".

Esta também é uma resposta sobre a filosofia que a distingue da ciência, mas acho que ela falha ao distingui-la da religião. Porque certamente qualquer pessoa religiosa também diria que ela vive sua religião. E, neste sentido, existe muito pouca distinção, ainda que tenhamos visto, entre filosofia e religião.

Deixem-me tentar dar-lhes a terceira resposta para a questão. Esta terceira resposta pode ser chamada de resposta acadêmica, a resposta professoral, professores de filosofia têm dado essa resposta, desde os gregos até o final do século XIX e, na verdade, mesmo depois disso. Esta foi a primeira resposta que eu aprendi quando frequentei o ensino médio por volta de 1920. Filosofia, diz, consiste em muitas séries de ciências, muito especiais e altamente técnicas, a que chamaríamos de ciências filosóficas.

Isso não é tudo, mas essas são as principais ciências filosóficas. Existe, primeiro de tudo, a *lógica,* que é a ciência do pensamento, existe, então, a ciência chamada *metafísica,* que é a ciência do ser ou do existir, a ciência da *física,* às vezes chamada de filosofia da natureza, que é a ciência do vir a ser ou da mudança, a ciência da *epistemologia,* às vezes chamada de teoria do conhecimento, que é a ciência do como sabemos e sobre o que é o conhecimento, ou a ciência da verdade, a *ética,* que é a ciência do que é bom, a *estética,* que é a ciência da arte ou da beleza, e a *política,* que é a ciência da sociedade e do governo.

Agora, essa resposta claramente separa a filosofia da religião, mas ela não tem sucesso em separar a filosofia da ciência, pois qualquer um poderia perguntar: "Como essas ciências filosóficas diferem das ciências científicas que todos conhecemos *de a* a *z,* desde a astronomia até a zoologia?". O problema com a filosofia é que ela parece ser como a religião, por um lado, e como a ciência, por outro.

A FUNÇÃO ESPECÍFICA DA FILOSOFIA

No mundo antigo, a filosofia era considerada uma ciência. Ela era uma ciência. As ciências ainda não tinham se separado da filosofia. E a filosofia enquanto ciência era oposta tanto à religião quanto à poesia, que não eram científicas. No mundo moderno, quando todas as ciências específicas surgiram e passamos a considerar as ciências experimentais, as ciências naturais e as ciências sociais como o conhecimento, tendemos a colocar a filosofia junto com a poesia e a religião como coisas não científicas.

Como eu digo, o problema é que a filosofia se assemelha à ciência e à religião. Como deveríamos distingui-la de religião e ciência? Acho que existe uma resposta para esta questão. E acho que a resposta finalmente esclarece as funções específicas da filosofia e seus usos especiais.

Deixem-me ver se consigo explicar isso. Pode não haver tempo suficiente para que eu complete a explanação hoje, mas deixem-me ao menos começar. E eu tenho uma ajuda para começar, a partir do fato de que temos uma exemplificação da filosofia exercendo seu trabalho bem na frente de nossos olhos, nestes programas sobre *as grandes ideias*. As discussões em nosso programa exemplificam a filosofia realizando seu trabalho. E que trabalho é esse? Esse trabalho é a discussão racional de ideais básicas.

Vocês todos sabem, creio eu, que é a filosofia, não a ciência nem a religião, que está sendo exercida neste programa. Como vocês sabem disso? Vocês sabem disso porque vocês não veem as marcas nem da ciência nem da religião. Não existe neste programa nenhuma evidência da necessidade para pesquisa experimental, de aparatos, de trabalhos laboratoriais, que são as marcas da ciência. E durante o curso de nossas discussões não houve apelo à fé nem aos dogmas da religião. Esta é a marca do religioso. Qual é a marca, então, a marca que distingue o filósofo trabalhando? Eu digo que ela não é nada além da evidência de um discurso racional, de homens pensando juntos.

Em todos esses anos que ensinei filosofia a jovens nas universidades, não raro houve momentos em que, depois do início do curso, algum estudante ou mais de um viessem a mim e dissessem: "Qual é a utilidade disso?". E eu aprendi, ao envelhecer, que sempre devo responder a essa questão olhando nos olhos do estudante e dizendo: "Nenhuma utilidade". Porque eu sabia que aquilo que o estudante quis dizer com utilidade ele derivou da utilidade da ciência, e que em certo sentido a filosofia é inútil se comparada a como a ciência é útil.

Agora, qual é o uso da ciência? A ciência nos dá poder sobre a natureza. Ela nos dá um domínio de todas as condições externas, dos aspectos externos da vida humana. Mas será que ciência nos diz sobre como devemos controlar esses poderes que temos, como devemos usar toda essa maquinaria e as utilidades que a ciência com suas aplicações tecnológicas nos dá? *Claramente* que não. Na verdade, nós vivemos em um mundo no qual a ciência nos deu uma força descomunal da energia atômica, e isso é perigoso. Mas será que a ciência nos diz como usar a energia atômica, seja em tempos de paz ou de guerra, como usá-la para o benefício da humanidade ao invés da nossa destruição? Na verdade, as mesmas habilidades científicas na medicina ou na engenharia que nos ajudam a curar também podem nos ajudar ou permitir ao homem matar e destruir.

Esse é o fato, eu acho, que permite a qualquer um entender a função específica

ou o uso da filosofia. Se o uso da ciência através da tecnologia é de nos dar poder sobre a natureza, se é nos dar meios para atingirmos nossos objetivos, então o uso da filosofia consiste em nos dar não os meios, mas as direções rumo a esse objetivo, indicando as coisas que devemos notar, as coisas que devemos fazer, dando-nos padrões que controlam o uso e os meios. E, exatamente por essa razão, em um mundo onde existe cada vez mais ciência e mais aplicações da ciência através da tecnologia, torna-se mais e mais importante considerar a filosofia e o uso da filosofia como coisas respeitáveis. Pois força sem sabedoria, posse de instrumentalidades sem a compreensão sobre como aplicá-las e direcioná-las, é, claro, algo extremamente perigoso. Contudo, você poderia dizer, a essa altura, que isso pode distinguir o uso da filosofia do uso da ciência, o uso da ciência como sendo um uso técnico, o uso da filosofia como sendo algo moral ou diretivo, mas como isso ainda distinguiria filosofia de religião, porque a religião não nos direciona também para o objetivo de nossa vida e nos diz como viver?

Bem, ao pensar sobre essa questão, lembro-me da história contada pelo Cardeal Barbarini, em um episódio em que Galileu estava brigando contra a Igreja. O Cardeal Barbarini disse para Galileu: "Não deveria haver conflito algum, neste caso, entre a ciência e a Igreja porque você, o cientista, o astrônomo, ensina aos homens como funciona o céu, mas nós da Igreja ensinamos como chegar até ele". Essa não é a reposta completa porque a Igreja faz mais do que ensinar o homem a chegar ao paraíso, a Igreja supostamente dá ao homem, por meio da revelação, a direção divina para a humanidade. E, além disso, a Igreja permite às pessoas valerem-se da graça de Deus ou ajudar na direção de sua vida. Eis aqui como a religião difere da filosofia. A filosofia oferece às pessoas um direcionamento na conduta de sua vida através somente da razão, enquanto a Igreja oferece às pessoas a direção de Deus para sua vida e a ajuda de Deus no seguir daquela direção.

SERES HUMANOS PENSANDO JUNTOS

Agora, se esses três diferentes usos estiverem claros, então não deve surpreender que essa diferença no uso diferencie nitidamente a filosofia da ciência e da religião. Deixem-me dar um exemplo deste ponto. Todos reconhecem quão diferente são as profissões da medicina, engenharia e, digamos, direito. Ninguém iria ao médico para construir uma ponte. Ninguém iria até um engenheiro para requisitar dele a cura para alguma doença. Ninguém iria até um advogado para pedir aquilo que um médico ou um engenheiro fazem. Nós entendemos que cada uma dessas três profissões requer uma habilidade especial, capaz de fazer certas coisas por nós, e não outras coisas que outras profissões podem. E nós

entendemos isso da seguinte maneira: supomos que a razão pela qual o médico e o engenheiro e o advogado são capazes de nos ajudar de modos diferentes, de fazer coisas diferentes por nós, é que cada uma dessas profissões sabe de coisas diferentes, possui tipos específicos de conhecimento.

Vamos aplicar esse exemplo do engenheiro, do advogado e do médico para as três outras grandes divisões do esforço humano: ciência, filosofia e religião. Cada uma delas faz algo diferente por nós. E se é verdade que cada uma delas faz algo diferente por nós, deveríamos nos perguntar: "É por isso que cada um deles o cientista, o filósofo e o religioso — sabe de algo diferente, tem um tipo diferente de conhecimento, ou seria por outra razão?".

LLOYD LUCKMAN: Esta é a questão, de fato, dr. Adler. E acho que recebemos uma pergunta sobre isso. Ela veio da sra. Edward B. McGuinness, cuja residência fica em Walnut Creek. Ela gostaria de saber se a filosofia pode ser considerada possuidora da verdade, da mesma forma que as ciências naturais contêm a verdade.

MORTIMER ADLER: Esta é certamente a questão que devemos considerar, porque o problema todo me parece conduzir ao ponto sobre como existem, se é que existem, diferentes tipos de conhecimento que podem ser descritos como conhecimento científico, conhecimento filosófico e conhecimento religioso, e se há diferentes tipos de conhecimento, em que a verdade e as condições para ela, não apenas o tipo de verdade, mas o caminho pelo qual os homens julgam a verdade, o caminho no qual os homens decidem que algo é verdadeiro em todo processo científico, filosófico e religioso, são os mesmos ou diferentes.

Este é o problema sobre o qual devemos passar a maior parte do nosso tempo discutindo no próximo encontro. Mas hoje eu gostaria de resumir o que aprendemos. Devo voltar até a última questão ao chamar a atenção para aquilo que acredito ser o ponto principal. Ele consiste em ver que da mesma forma que não esperamos que um engenheiro resolva um problema que um advogado resolve, da mesma forma que não esperamos que um advogado resolva os problemas que um engenheiro resolve, nós devemos procurar o filósofo como alguém que possui a resolução para certos tipos de problema, para certos tipos de ajuda na condução da vida em geral, no manuseio de assuntos humanos. Devemos procurar por um engenheiro para um tipo diferente de ajuda e por um teólogo ou religioso para outros. E a coisa que estamos mais preocupados em entender é se essas três grandes profissões ciência, filosofia e religião podem nos dar diferentes tipos de ajuda, queremos ter a certeza de que elas podem fazer isso baseadas no fato de que possuem diferentes métodos de investigação e diferentes tipos de conhecimento. São a ciência, a filosofia e a religião três diferentes tipos de conhecimento? E se assim forem, qual é a marca de cada uma delas?

Sabemos de uma coisa: que a filosofia possui uma marca distintiva. Ela não ganha significado através do uso de aparatos, pesquisas ou investigações. Nem ganha significado, tal como a religião, mediante o apelo à fé. Nós, pelo menos, tentamos hoje começar nossa compreensão sobre a filosofia através do pensamento de que ela é um discurso racional sobre os problemas básicos da humanidade. Ela consiste em seres humanos pensando juntos.

49. Como a Filosofia Difere da Ciência e da Religião

Quando decidimos falar sobre a *grande ideia da filosofia,* eu tive o receio de que este não fosse um assunto que causasse tanto interesse geral quanto ideias mais concretas como o *amor,* o *trabalho* e a *arte.* Mas eu estava dando uma olhada nas cartas que recebemos semana passada, e o volume de perguntas que nós recebemos indicam e estou feliz de dizer que eu estava errado. Além disso, o conteúdo dessas perguntas indica, creio eu, um grande interesse pelo problema particular que abordamos semana passada e que será abordado um pouco mais nesta semana: a relação da filosofia com a religião e a ciência.

Refletindo sobre o problema que foi abordado semana passada, lembrei-me de um debate de que participei em Chicago, acho que na metade dos anos 1940, com Bertrand Russell, um eminente filósofo britânico e conde do reino. Esse debate teve dentre suas perguntas o seguinte problema — eu tenho aqui um relatório estenográfico do debate. A questão sobre a qual lorde Russell e eu discutimos foi a seguinte: A ciência é suficiente para a boa vida e para a boa sociedade? O nobre disse que sim. Eu, do lado oposto naquele debate, disse que não. E eu fui por esse caminho porque me senti da forma como me senti falando com vocês semana passada, sobre o fato de a ciência claramente não ser suficiente para capacitar o homem a levar uma boa vida e construir e manter uma boa sociedade. Se o que eu lhes disse semana passada era verdade, então minha resposta para lorde Russell também era verdade, porque a ciência nos dá, na melhor das hipóteses, os meios e o poder, mas não nos diz como usar esses meios e poder de forma adequada. A ciência não nos dá direção sobre o propósito da vida.

Lembrando-me daquele debate e de algumas coisas que eu disse ali, posso afirmar que se trata das mesmas coisas sobre as quais aprendemos alguma coisa semana passada. Vocês se lembram de que nós falamos sobre como a medicina, a engenharia e o direito fazem coisas diferentes pelos homens. E, assim como essas três profissões fazem coisas diferentes pelos homens na prática, os três grandes departamentos da cultura humana ciência, religião e filosofia também o fazem.

Talvez a forma mais fácil de resumir isso é mostrando a vocês quais são as perguntas práticas, os problemas práticos que a ciência não pode resolver, assim como as perguntas e problemas práticos que a filosofia não pode resolver. Deixem-me fazê-lo assim de uma forma negativa. Que tipo de pergunta pode ser respondida por cientistas? Perguntas práticas, concretas. O cientista, eu lhes digo,

não pode nos dizer o que é felicidade ou como ela é alcançada, ou o que o homem deve fazer para alcançá-la. O cientista não pode nos dizer como construir uma sociedade justa, como proceder de forma justa politicamente ou economicamente. O cientista não pode nos dizer quais são as obrigações dos homens, o que é certo e o que é errado. O cientista não pode nos dizer por que todas as formas de trabalho devem ser dignas e por que não deve haver escravidão, por que os homens devem ser livres. Para resumir, a ciência não pode resolver um problema moral básico ou um problema político. E os problemas básicos morais e políticos são precisamente os problemas que tanto a filósofo quanto o teólogo, ou seja, tanto a filosofia quanto a teologia afirmam serem capazes de resolver.

Quais são as questões e quais são as limitações da filosofia nesse quesito? Quais são as perguntas que ela não consegue responder? Há questões que eu acredito que a filosofia precisa deixar para a religião responder, questões como: Quais são os preceitos que Deus dá aos seres humanos? O que a Providência tem reservado para as pessoas? E, acima de todas, esta: Como as pessoas podem conseguir a ajuda de Deus para alcançar seus objetivos no que se refere a ter uma boa vida e conduzir uma boa sociedade?

Outra coisa que dissemos na semana passada e que eu devo repetir. Nós vimos que a engenharia e a medicina, por exemplo, podem fazer coisas bem diferentes pelos seres humanos, como construir pontes e curar doenças, por exemplo, pois o engenheiro e o médico têm conhecimento sobre coisas diferentes. E isso nos leva à pergunta: Se é verdade — e eu acredito que seja verdade que o filósofo, o cientista e o teólogo, o homem da religião, podem na prática fazer coisas diferentes pelos seres humanos, é porque cada um desses homens sabe coisas diferentes, ou seja, cada um desses três ramos da cultura é um tipo diferente de conhecimento? Esta é a grande questão sobre a qual eu quero que reflitamos hoje. E, Lloyd, espero que você traga à tona as perguntas que recebemos enquanto avançamos na discussão.

AS CIÊNCIAS SÃO INDEPENDENTES

Proponho que comecemos a discussão de hoje com um exemplo que eu pretendo usar mais tarde. Gostaria de dar-lhes um exemplo de três campos distintos do conhecimento. Usarei para esse propósito a história, a química e a astronomia. Todo mundo sabe que esses três campos do conhecimento não são correlatos. E todo mundo entende a diferença que existe entre ser um historiador e o tipo de pesquisa que um historiador faz, um químico e o tipo de pesquisa que ele faz, e um astrônomo e seu tipo específico de pesquisa.

Mas vamos olhar essas diferenças mais de perto. Como estes três campos de

conhecimento — história, química e astronomia — diferem, de fato? Eu chamarei a atenção, para nossos propósitos de hoje, para duas formas em que eles diferem. Eles diferem em seus objetos, o que eles estudam, e em seus métodos, a forma como investigam, a forma como eles aprendem a verdade sobre os objetos investigados.

As coisas que são características do método histórico são: uso de testemunhas, uso de documentos, uso de restos arqueológicos ou monumentos do passado e o tipo de pesquisa que os historiadores fazem. Fazer uso desse material permite que se conheça o objeto, no caso o objeto da história, o passado, os eventos que ocorreram no passado.

O químico faz experimentos em seu método, experimentos que podem envolver utensílios complicados, tubos de ensaio e instrumentos sofisticados. E pela experiência, usando os utensílios corretos, o químico pode investigar a estrutura das coisas, os elementos e os componentes, bem como as fusões desses elementos.

Por último, o astrônomo. O astrônomo não faz experimentos. Ele é um observador, somente. Um observador também com utensílios sofisticados, no caso, grandes telescópios em observatórios. E fazendo observação através deles, o astrônomo indaga sobre outro tipo de objeto os corpos celestiais e sua movimentação.

Então, podemos ver como os três campos do conhecimento são distintos tanto nos métodos quanto nos objetos que eles investigam. E há uma consequência nisso tudo. Como seus resultados são separados, nesse sentido eles são também, de modo geral, *independentes* uns dos outros.

Lloyd, eu me lembro de que há uma pergunta sobre a independência das ciências. Não há uma pergunta assim?

LLOYD LUCKMAN: Bem, se o senhor se refere à pergunta do sr. Richard E. Hecht, temos uma, sim.

MORTIMER ADLERR: Sim, esta mesmo.

LLOYD LUCKMAN: Ele mora em São Francisco, na 39th Avenue. O sr. Hecht diz; "Eu gostaria de saber se uma ciência pode invadir o campo de domínio de outra". Pode uma ciência usurpar o domínio de outra?

MORTIMER ADLER: Bem, há, de fato, duas respostas para esta pergunta, Lloyd. No geral, duas ciências são certamente independentes uma da outra, sr. Hecht. Elas não devem invadir o campo de domínio uma da outra. Mas, é claro, sr. Hecht, há ciências interdependentes. Por exemplo, biologia e física são, até certo ponto, interdependentes e formam, juntas, a ciência da biofísica. Assim como a astronomia e a física juntas formam a astrofísica. Mas quando duas ciências são realmente independentes ou quando dois campos de conhecimento são realmente

independentes, como acredito ser o caso da história e da química, ou da química e da astronomia, então uma não deve ultrapassar seus limites adentrando no campo de conhecimento da outra.

Se dois tipos de ciência independentes fazem seus próprios trabalhos de forma adequada, cada um em seu canto, respondendo às perguntas sobre seus objetos e estando aptas a criticá-las também, então nunca entrarão em conflito. Eu acredito ser este o caso da astronomia e da química, ou da história e da química. Estes são campos de conhecimento independentes e, portanto, nunca entram em conflito.

MÉTODOS DIFERENTES, OBJETOS DIFERENTES

Deixem-me agora aplicar o que acabamos de aprender sobre química, astronomia e história aos três grandes campos de conhecimento da nossa cultura: ciência, filosofia e religião. E aqui eu gostaria de prosseguir da seguinte forma: eu gostaria de, primeiro, considerar suas diferenças quanto ao método, para, em seguida, considerar suas diferenças quanto ao objeto, e, por último, verificar se elas são ou não independentes entre si.

Mas, Lloyd, parece-me que temos uma pergunta da sra. Ryan sobre os métodos da filosofia, religião e ciência. Você poderia lê-la para nós?

LLOYD LUCKMAN: Sim, aqui está ela. A pergunta foi feita pela sra. Peggy Ryan, de São Francisco. "Nós aceitamos muitas de nossas crenças religiosas", ela diz, "como divinas e misteriosas. Mas no campo da ciência nós não aceitamos nada sem que sejam feitos experimentos ou investigação. Na filosofia, que processos ou dispositivos são aplicados para estabelecer as verdades filosóficas que nós aceitamos?".

MORTIMER ADLER: Lloyd, a sra. Ryan nos dá algumas das respostas enquanto nos faz a pergunta. Ela aponta algo sobre os objetivos da religião, os mistérios divinos. E ela fala algo também sobre o método da ciência, que ela diz se tratar de experimentos.

Vamos imaginar o químico no laboratório fazendo uma experiência com tubos de ensaio. Isso nos mostra o tipo de método dos químicos, mostra que ele está investigando por meio da experiência. Vamos, agora, analisar outro tipo de cientista que também faz investigações. Vamos imaginar o astrônomo, dentro do observatório, com um telescópio gigante. Considerem a diferença entre o químico e o astrônomo. O astrônomo é uma pessoa que investiga mediante a observação acurada no observatório, enquanto o químico é uma pessoa que investiga por meio das experiências em laboratório. Portanto, não devemos dizer que o método da ciência é experimental, como faz a sra. Ryan. Nós devemos dizer que o método

da ciência é investigativo, seja pela experiência, seja pela observação.

Vamos pensar agora sobre o método da religião. O método da religião envolve o recebimento da revelação de Deus. Imaginem Moisés recebendo as Leis, recebendo os Dez Mandamentos, com fogo no alto do Monte Sinai, um dos grandes episódios na religião judaica, a revelação das Leis por Deus para Moisés. Agora, pensem em Jesus falando para seus discípulos e seguidores no Sermão da Montanha, mais uma vez revelando a Palavra de Deus para os homens. Nestes dois episódios, vemos o que é comum na religião, o elemento da revelação, e a recepção da revelação divina pelos homens.

Como nós devemos imaginar o método da filosofia? Bem, a poltrona é o principal utensílio de um filósofo, visto que ele é um pensador, tão somente. Qualquer filósofo digno sabe que o melhor que ele tem a fazer é ficar sentado, pensando. Oh, talvez ele precise de mais utensílios, sim. Talvez um bloco de anotações e um lápis. É claro que isso não diferencia de fato o filósofo de um matemático. O matemático também pode trabalhar com um bloco de notas e um lápis. Mas o matemático é um pensador solitário. O filósofo precisa conversar. Ele precisa entrar em debates com outros filósofos e discutir com eles. E, portanto, talvez o filósofo precise de uma coleção de cadeiras ao redor de uma mesa, porque ele é um pensador social.

LLOYD LUCKMAN: EU tenho uma pergunta a esse respeito do sr. Jay Leiberman, que mora em Oakland. Ele escreveu: "Você disse, semana passada, que a filosofia é conversação racional e enfatizou o fato de que ela é o melhor exemplo de seres humanos pensando juntos".

MORTIMER ADLER: Sim.

LLOYD LUCKMAN: "Pode uma pessoa ser um filósofo sozinho?", é o que quer saber o sr. Leiberman.

MORTIMER ADLER: Pode uma pessoa ser um filósofo sozinho? Sim, sr. Leiberman, claro que é possível. Os grandes gênios da filosofia fizeram grande parte de seu trabalho através de reflexões solitárias. Mas ainda é verdade que um filósofo ganha mais conversando com outros filósofos, engajados em controvérsias filosóficas com seus colegas, do que os matemáticos. Na verdade, eu diria que é indispensável para o avanço das verdades filosóficas que os filósofos não fiquem pensando sozinhos, mas sim que pensem em conjunto.

Agora, deixem-me ir para meu segundo grande ponto, que trata dos objetos da filosofia, em contraste com os objetos da ciência e da religião, assim como os métodos da filosofia, ciência e religião. Como os três grandes campos do conhecimento da nossa cultura diferem em método? Entendemos que a ciência seja investigativa. Ela deve investigar, observar novos fenômenos e coletar novas informações. E a razão aqui é importante para as construções ou formulações

racionais baseadas nas informações coletadas na observação. A filosofia, por sua vez, é reflexiva. É o tipo de coisa que a pessoa faz ao sentar e contemplar algo ou pensar analiticamente e de forma reflexiva sobre as experiências da humanidade. Aqui, a experiência comum é o que alimenta a razão. E a religião, quando comparada a esses dois, é receptiva. É a atitude de receber a revelação de Deus, e aqui a razão está a serviço da revelação.

Levando em conta que os três domínios diferem no método, então, necessariamente, diferem também no objeto, porque os métodos que um campo de conhecimento usa para conhecer o que conhece limitarão os tipos de coisas que é possível conhecer através dele. Os objetos da ciência, porque a ciência é investigativa, são todos fenômenos, o mundo das aparências. O objeto da filosofia, porque ela é reflexiva, é o que está por trás das aparências, a realidade das coisas e suas causas últimas. E o objeto da religião, pelo fato de a religião ser uma recepção da revelação divina, é o que a sra. Ryan chamou de mistérios, os mistérios divinos.

A FILOSOFIA É INDEPENDENTE DA CIÊNCIA E DA RELIGIÃO

A ciência é investigativa. Isso significa que ela é apta a descrever fatos. Ela nos dá conhecimento sobre fatos.

A filosofia é reflexiva e faz mais do que simplesmente descrever. Ela *vai até* as realidades fundamentais e suas causas. Ela tenta fazer mais do que descrever, eía tenta explicar os fatos e, portanto, vai além de nos dar um conhecimento básico dos fatos da natureza e da vida, ela nos dá um entendimento disso tudo.

A religião aceita e acredita. E ao aceitar e acreditar, ela geralmente vai além do que é simplesmente conhecido e entendido pelos homens. Talvez a melhor ilustração para isso seja fazer a vocês três perguntas: uma que o cientista poderia responder, uma que o filósofo poderia responder e uma que o teólogo poderia responder.

Aí vai uma pergunta tipicamente científica: Como a matéria se transforma em energia através de explosões atômicas? Esta é a pergunta que Einstein respondeu em sua extraordinária fórmula sobre a relação quantitativa entre a matéria e a energia na fissão atômica ou explosão.

A pergunta tipicamente religiosa ou teológica seria se Deus criou o universo no início dos tempos. Esta é uma pergunta que a revelação divina responde na primeira linha do Gênesis. Deus criou o céu e a terra, ele diz logo no início.

E qual é o tipo de pergunta que um filósofo responderia? Uma pergunta como: Por que todo o universo referente à mudança envolve algo que é permanente? Por que a mudança deve ser baseada na permanência? Ou a questão que estamos

discutindo: Como a filosofia difere da ciência e da religião? Essas são todas perguntas para um filósofo, não para um cientista ou para um teólogo.

Bem, creio que essas três questões ficaram claras. Talvez agora eu possa falar rapidamente sobre a independência entre ciência, filosofia e religião. Eu me lembro, Lloyd, de que recebemos muitas perguntas sobre o conflito da ciência com a religião. Recebemos alguma sobre o conflito da ciência com a filosofia ou da filosofia com a religião?

LLOYD LUCKMAN: Nenhuma pergunta abrange os três possíveis conflitos, dr. Adler. Mas eu tenho aqui uma que vai nessa direção. Ela foi feita pela sra. John Ward Babcock, de Berkeley, Califórnia. Ela pergunta: "Você concorda com a definição de que entre a teologia e a ciência há uma terra de ninguém, exposta ao ataque de ambos e que se chama filosofia?".

MORTIMER ADLER: EU concordo, sim, sra. Babcock. Certamente, dá para dizer, historicamente falando, que a filosofia está no meio da religião e da ciência. Mas eu gostaria de ilustrar dois pontos quanto ao que você falou.

O primeiro é que quando conflitos ocorrem entre os três campos de conhecimento da nossa cultura, no caso, ciência, filosofia e religião, é porque um deles se tornou imperialista, excedeu seus domínios e tornou-se um agressor, invadindo o território dos outros. E a filosofia, você está certa, sra. Babcock, é um tipo de Estado-tampão que precisa existir para manter a religião e a ciência separadas. Na verdade, para mantê-las em boa ordem.

UMA HIERARQUIA ASCENDENTE

Deixem-me ver agora se consigo dar mais um passo adiante e explicar o que eu quero dizer com boa ordem no que se refere aos três grandes campos de conhecimento da nossa cultura: ciência, filosofia e religião. O que é uma boa ordem desses três? Há duas respostas para esta pergunta. Ou eles devem ser iguais e coordenados entre si ou eles devem ter uma hierarquia que vai do mais baixo para o mais alto.

Quanto ao que é certo sobre a ordem de ciência, filosofia e religião, há uma série de opiniões, muitas mesmo, para dizer a verdade. Uma resposta, por exemplo, é que os três campos ciência, filosofia e religião — são iguais e coordenados. Outra resposta é que a ciência é a primária, e tanto a religião quanto a filosofia são subordinados à primeira. Um filósofo francês, Auguste Comte, que se autointitulou positivista, dizia que a ciência era a forma de conhecimento primária dos humanos, enquanto a religião era superstição, e a filosofia era mera especulação. Ambas as respostas, creio eu, levam ao conflito entre ciência, filosofia e religião.

Eu gostaria de dar uma resposta alternativa, é a de que há uma hierarquia, uma hierarquia ascendente que vai da ciência para a filosofia e da filosofia para a religião. E eu gostaria de explicar essa hierarquia em termos práticos, dizendo que o tipo de ajuda que a filosofia dá aos homens é mais importante do que aquela que oferece à ciência, ao passo que a ajuda que a religião dá aos homens é mais importante do que aquela que dá à filosofia. E, em teoria, se formos da ciência para a religião, passando pela filosofia, nós encontramos as respostas para mais e mais questões fundamentais.

LLOYD LUCKMAN: Dr. Adler, eu me pergunto se o que o senhor acabou de dizer não é a resposta para a pergunta da sra. Patrícia Dell, que mora em São Francisco. Ela pergunta: "Se você fosse forçado a escolher entre religião e filosofia, você escolheria a filosofia? Por quê?".

MORTIMER ADLER: Esta é urna pergunta muito difícil, sra. Dell. Você me pegou. Este é o tipo de escolha que ninguém quer fazer, mas eu devo responder com honestidade. É uma escolha difícil e infeliz, mas se eu fosse forçado, você disse forçado, a escolher entre religião e filosofia, o que eu disse agora há pouco indica como eu teria que fazer tal escolha. Se eu estou certo de que a religião oferece mais respostas fundamentais e dá ao homem um tipo de ajuda mais importante, então a religião é mais importante que a filosofia, e se alguém tivesse que fazer esta escolha, deveria escolher a religião ao invés da filosofia.

No entanto, eu espero que ninguém precise fazer tal escolha. Eu espero que você tenha percebido, em tudo que eu disse, que não há necessidade para haver conflito entre religião, ciência e filosofia. Isso não quer dizer que não haja conflitos dentro da filosofia. Isso não quer dizer que não haja conflitos a respeito da filosofia. Pelo contrário, a filosofia é cheia de controvérsias, disputas e escolas de pensamento. Por que vocês acham que se diz que não há conclusões nas quais os filósofos concordem? Por que há tantas escolas de pensamento filosófico?

Este é um problema para a próxima semana: Por que há problemas filosóficos perenes e não resolvidos? Eles podem um dia ser resolvidos? Há uma forma de se atingir progresso na filosofia?

50. Os Problemas Não Resolvidos da Filosofia

LLOYD LUCKMAN: ISSO não é legal?

MORTIMER ADLER: Sim, é, Lloyd.

LLOYD LUCKMAN: Senhoras e senhores, o dr. Adler e eu estamos revendo a citação premiada na noite passada pela Academia de Televisão do Norte da Califórnia. Esse prêmio foi dado ao dr. Adler em homenagem ao Programa *The Great Ideas*. Gostaria de felicitar o dr. Adíer por essa conquista.

MORTIMER ADLER: Muito obrigado, Lloyd. Nesta tarde, vamos continuar com a discussão sobre a *grande ideia* da *filosofia,* e eu gostaria de fazer um resumo dos três pontos que abordamos no último encontro. Vimos que existem três grandes ramos da cultura humana, cada um com seu próprio método, restrito a certas questões, e tendo em conta esse método, restrito a determinadas perguntas, também frisamos que se os grandes ramos da cultura não tivessem se tornado imperialistas e não tivessem invadido o território um do outro, não haveria necessidade de conflito entre eles.

Mas, Lloyd, no decorrer da semana, concluímos, tanto em função das cartas que recebemos, quanto das nossas conversas, que alguns dos pontos que acreditávamos estar claros não estavam. Então, gostaria de começar esta tarde voltando a dois ou três desses tópicos e ver se consigo fazê-los um pouco mais transparentes do que antes. E, Lloyd, se houver algum de que eu me esqueça, mencione-o, por favor, enquanto lido com os outros.

Primeiro, tenho percebido, a partir de cartas que recebi e de algumas conversas tidas, que não ficou muito clara a vocês a definição de filosofia, já que ela foi dada de uma maneira puramente negativa. Quanto ao método, foi dito que a filosofia não o investiga. Dissemos que filósofo é um pensador sentado em sua poltrona, não se movendo para realizar novas observações, e que filosofia também não depende de epifania ou dogmas de uma igreja.

Com assertividade, então, qual é, afinal, o método da filosofia? Ela consiste na reflexão racional, não no vazio, mas nas experiências comuns a toda a humanidade, aquela vivência em todos nós durante os dias de nossa vida.

Portanto, penso que o ponto que visei estabelecer sobre a independência da filosofia em relação à ciência e à religião não foi muito bem compreendido. Na verdade, algumas dessas cartas indicaram que as pessoas acham que seria melhor para o filósofo se ele tivesse uma fé religiosa. Ou se ele fosse ateu, completamente isento de fé. Deixem-me dizer uma coisa: o trabalho que o filósofo

faz, sendo ele uma pessoa que usa a razão para refletir sobre os problemas básicos da humanidade, à luz da experiência comum do homem, é independente tanto do método científico quanto da fé religiosa. Há apenas visões conflitantes, neste sentido. Algumas pessoas entendem que o filósofo pensaria melhor se fosse guiado pela fé religiosa, e outras sustentam a tese de que ele se sairia melhor se não fosse arrebatado por ela.

Então, o terceiro ponto que gostaria de esclarecer de antemão é um sobre a hierarquia, a ordem dos três grandes ramos da cultura. No que diz respeito à religião, há pontos de vista opostos. Por um lado, algumas dessas cartas sugerem que a religião não é superior à ciência e à filosofia,na verdade, ela seria inferior,a ciência é o ponto alto em nossa cultura. Por outro lado, existem cartas aqui que sugerem exatamente o contrário, que a hierarquia é estabelecida colocando a ciência como a base da pirâmide, e as questões fundamentais aparecem quando se vai em direção à filosofia e da filosofia à religião.

Estes dois pontos de vista, um que tem a ciência no topo, também encarando a filosofia como uma mera especulação e a religião como um tipo de superstição, e o outro que coloca a religião na parte superior, com a filosofia subordinada a ela e a ciência subordinada a ambas, são dois pontos de vista que representam a oposição básica em nossa cultura. A única coisa clara entre o embate ciência, filosofia e religião é que ninguém nos dois lados dessa celeuma as classifica como iguais ou diz que essas três coisas devem ser consideradas com o mesmo valor. Houve uma conferência em Nova York há alguns anos tratando de ciência, filosofia e religião. Acho que foi falha e continuaria a falhar, pois tratava desses três ramos de nossa cultura como se fossem coordenados ou iguais.

A CIÊNCIA NÃO PODE EXPLICAR TUDO

LLOYD LUCKMAN: Tenho mais alguns pontos, dr. Adler, que acho que poderiam receber alguns comentários. Uma das perguntas vem do dr. Edward Shafer, de São Francisco, e a outra vem de Rupert Kemp, de Sausalito. O dr. Shafer pergunta: "Por que a ciência não deveria ser capaz, no futuro, de explicar tudo?". Suponho que aqui ele queira dizer responder a todas as questões, incluindo as que agora pertencem às áreas da filosofia e da religião. E a segunda pergunta vem do sr. Kemp: "Por que os métodos da ciência não podem ser usados para resolver alguns dos problemas controversos da filosofia?". E ele dá em sua carta alguns exemplos, como a questão da justiça e da felicidade.

MORTIMER ADLER: Bem, dr. Shafer e sr. Kemp, os métodos da ciência, os métodos de investigação, o processo de adquirir conhecimento através de observações do mundo e de seus fenômenos físicos ou psicológicos não podem

ser utilizados para penetrar nas realidades primordiais ou nas causas fundamentais das coisas. O método científico provavelmente nunca será capaz de descobrir as causas, nem de responder a questões fundamentais de valor.

Você deve se lembrar de que eu mencionei o debate que tive em Chicago, em meados da década de 1940, com o lorde Bertrand Russell. E, embora ele tenha tomado o lado oposto a mim, admitiu logo de início que pelos métodos da ciência não só como eles estão constituídos agora, mas como eles sempre serão constituídos enquanto a ciência for a ciência não podemos resolver uma única questão de valor ou moral básica.

Curiosamente, Lloyd, um dos nossos correspondentes, o sr. S. M. Wilson, enviou-me um recorte da *Readers Digest* que conta a história de uma discussão em um clube de oficiais durante a guerra. Um major disse que havia crescido de acordo com o método científico e voltou-se para o capelão, dizendo: "Como alguém pode provar cientificamente a existência de Deus?". E o capelão voltou-se para o major cientificista e disse: "Esta é uma pergunta difícil. Na verdade, é uma pergunta que gostaria de colocar de volta para você de outra forma: 'Como alguém pode teologicamente provar a existência de um átomo?". E o major respondeu: "Mas quem já ouviu falar de alguém que tentou provar a existência de um átomo teologicamente?". O capelão disse: "Isso é exatamente o que eu quis dizer: quem já ouviu falar de alguém que tentou provar cientificamente que Deus existe?". E isso indica a nitidez e a separação dos métodos e os tipos de perguntas às quais eles podem responder.

ACUSAÇÕES CONTRA A FILOSOFIA

LLOYD LUCKMAN: Bem, o segundo ponto foi levantado pela sra. M. H. Laucer, que vive em Oakland. Ela disse: "Você usou química e astronomia na semana passada como exemplos de ciências independentes". Então, ela nos enviou um recorte de jornal muito interessante sobre astronomia. Lendo-o, notamos que diz: "Astrônomo U. C. escaneia estrelas atrás de pistas de elemento químico". E ela, obviamente, quer saber se você estava certo em relação à astronomia e à química como coisas independentes.

MORTIMER ADLER: Bem, sra. Laucer, até muito recentemente a astronomia consistia quase inteiramente de mecânica celeste, preocupada com o movimento e a posição dos corpos celestes. Mas, em nosso tempo, um novo ramo da astronomia veio a existir, a astrofísica, preocupada com a constituição física dos corpos celestes. A parte antiga da astronomia, a mecânica celeste, é bastante independente da química. Só que o novo ramo da astronomia, a astrofísica, está claramente preocupado com a constituição física ou química dos corpos celestes,

e não é independente da química. Isso é tudo, Lloyd?

LLOYD LUCKMAN: Temos outro assunto aqui, outra questão. E o senhor vai se lembrar dela, é a que propõe o tema da discussão desta semana. Ela vem do sr. James J. Telorico Jr., que mora em São Francisco. Ele diz: "Já que você considera a ciência, a religião e a filosofia como os três ramos da nossa cultura, qualquer ataque contra a filosofia deve ter sido lançado por homens dos outros dois campos de conhecimento. Agradeceria se você pudesse nos dizer quais são as principais objeções feitas à filosofia e, então, refutá-las. Mostremos o direito da filosofia de existir, bem como ela poderia estar em terreno mais sólido aos olhos do espectador do seu programa".

MORTIMER ADLER: Esta é realmente a tarefa de hoje e espero preencher seu pedido de uma maneira satisfatória, sr. Telorico. Você está correto ao dizer que o que eu tenho afirmado recentemente apresenta apenas um lado da questão. Concentrei-me apenas naquela ótica que representa os expoentes da filosofia, os quais podem ser resumidos em três proposições: primeiro, que a filosofia é um tipo de conhecimento, segundo, que ela, enquanto conhecimento, é independente da ciência, e terceiro, que ela, enquanto conhecimento que resolve grandes problemas, é superior em relação à ciência, tanto teoricamente quanto praticamente.

Agora, os adversários da filosofia, principalmente do lado da ciência, raramente da religião, lançam mão de uma visão diametralmente oposta que pode ser indicada nessas três proposições: eles sustentam que a filosofia é mera opinião ou conjectura, ou que a filosofia é um comentário e nada mais do que um comentário sobre as ciências e, portanto, não pode ser independente das ciências. Em qualquer caso, é claramente inferior à ciência em todos os sentidos. Sendo assim, por causa dessa oposição, tentarei continuar como você sugere, sr. Telorico. Em primeiro lugar, tentarei determinar quais são de fato as acusações contra a filosofia em que os adversários se apoiam, para então as refutar.

Deixe-me ir imediatamente a elas. São duas. A primeira acusação baseia-se no fato de que há desacordos internos dentro da própria filosofia. Há de fato muitas escolas de pensamento, "ismos" em conflito entre si e uma diversidade grande de pontos de vista filosóficos. A força dessa acusação vem de uma comparação da filosofia com a ciência. Os cientistas dizem que não discordam como os filósofos discordam. Há de fato uma grande concordância entre os cientistas, mas não há escolas de pensamento. A ciência parece uma iniciativa comum de investigação e pesquisa. Essa acusação contra a filosofia, a propósito, não é feita apenas por especialistas ou estudiosos, é feita por homens e mulheres comuns. Na verdade, Lloyd, todas as perguntas que temos recebido nas últimas semanas indicam que alguns leigos, pessoas em geral, se sentem bastante

incomodados com a diversidade de pontos de vista filosóficos, pelo conflito de doutrinas. Dizem: "Qual devemos escolher? O que é verdade? Por que os filósofos sempre discordam dessa maneira?".

A acusação factual é verdadeira, não há dúvida sobre isso. Há sim uma diversidade de filosofia. Há também um grande conflito entre as escolas de pensamento. Além disso, tenho que confessar que sempre haverá uma pluralidade de filosofias, não apenas no passado, mas agora também e no futuro, já que é da própria natureza da filosofia carregar em si o conflito, a antítese e a polêmica.

A segunda acusação é que a filosofia não faz qualquer progresso, que se mantém em curso, em círculo, mas lidando com os mesmos velhos problemas, século após século. E esta acusação, como a primeira carga, obtém sua força novamente no contraste e na comparação com a ciência. A história da ciência é sempre uma inspiração para o cientista. Mas a história da filosofia, lamento dizer, muitas vezes é um embaraço para os filósofos. Pelo menos para mim, assim tem sido por uma grande parte da vida.

Esta acusação, tal como a anterior, é também compartilhada por pessoas comuns, não estando confinada apenas aos especialistas ou estudiosos. Devo admitir que a acusação factual também é verdadeira nesse caso e não pode ser negada. Estas são duas acusações importantes que podem ser interpostas contra a filosofia, sendo apresentadas cotidianamente e com veemência.

Agora, qual deve ser nossa resposta a essas acusações? Como é que vamos responder? O sr. Telorico não só nos pede para nomear os tipos de ataque, mas para ver se também podemos representar o lado oposto do parecer da opinião e defendê-lo. Antes de manifestar minha resposta a cada uma destas duas acusações, quero fazer uma importante observação preliminar. Eu disse que os fatos sobre os quais as acusações se baseiam são verdadeiros. Mas eles não são novos. Os fatos que acabei de admitir têm sempre sido o caso. No entanto, as acusações que são feitas com base em tais fatos são novas.
Elas são caracteristicamente acusações modernas: embora os fatos já existissem no mundo medieval, as acusações contra a filosofia são feitas apenas no mundo moderno.

A CIÊNCIA NÃO É MODELO PARA A FILOSOFIA

Por que essas acusações foram feitas no mundo moderno, se os fatos não são novos? Acho que a resposta a essa pergunta é que a ciência, como característica dominante da nossa cultura, é peculiarmente moderna. É somente quando atingimos os tempos modernos que a ciência passa a dominar a imaginação como uma grande empreitada cultural. Sendo assim, a ciência torna-se o modelo. E

nesse caso, certamente, a filosofia parece ruim, por comparação imediata. Os filósofos deveriam se envergonhar de si mesmos por não imitarem a ciência.

Mas que tal uma hipótese contrária? Suponha que seja errado entender ciência como modelo. Suponha que a ciência não seja o modelo que a filosofia deveria imitar e, portanto, que a filosofia também não deva ser julgada por comparação com a ciência, mas somente em seus próprios termos. Então, como a filosofia se figuraria para nós? Peço-lhes para pensar por um momento nela em seus próprios termos e não por contraste com a ciência, pois assim quero responder às duas acusações que acabei de mencionar.

Vamos para a primeira acusação, a de que os filósofos discordam entre si, ao passo que os cientistas tendem a concordar. Podemos responder da seguinte maneira: Existe um consenso e um desacordo tanto no bojo da ciência quanto no da filosofia, provavelmente na mesma medida. O que difere é o tipo do acordo e do desacordo, que acabam não ocorrendo da mesma forma em cada uma delas.

Se levarmos em conta os cientistas modernos, veremos que há uma tendência de eles concordarem entre si, mas os cientistas de uma geração anterior são inclinados a discordar dos modernos e vice-versa. Já na filosofia, vemos que existe uma grande concordância entre os filósofos ao longo dos séculos. Filósofos modernos podem vir a postular o que os antigos professavam, mas claro que também a maioria dos filósofos contemporâneos tende a discordar um do outro. Deixe-me ilustrar isso com alguns exemplos simples.

Vamos considerar, em primeiro lugar, dois grandes cientistas, Isaac Newton vivendo no século XVII e o grande Albert Einstein. Em seu próprio tempo, o trabalho de Newton, suas grandes formulações, era geralmente aceito por outros cientistas vivos. E em nossos dias, as grandes formulações de Einstein, a teoria da relatividade geral e especial, são na maior parte aceitas por cientistas competentes de nossos dias. Só que Newton e Einstein não entram em acordo. Einstein não concorda com Newton. Einstein está certo e até acho que tenha ido além de Newton. Este é um exemplo típico de desacordo entre os cientistas, um posterior em desacordo com um anterior.

Agora, vamos considerar dois filósofos. David Hume, que viveu no final do século XVIII, e em seguida vamos recorrer a um filósofo contemporâneo que já mencionei várias vezes, lorde Bertrand Russell. Bertrand Russell, vindo dois séculos depois, concorda com a maioria dos principais pontos de Hume. Existe um consenso entre os filósofos de um século para outro, um filósofo pode beber da mesma fonte que o anterior bebeu. Mas se fôssemos consultar um contemporâneo de Bertrand Russell, tal como o grande filósofo católico francês Jacques Maritain, encontraríamos um desacordo profundo e importante acontecendo entre Maritain e Bertrand Russell.

Deixe-me ir para a segunda acusação concernente à filosofia e à ciência. Como no primeiro caso, a coisa que eu quero que notem é que a maneira como o progresso é feito na ciência é diferente da maneira como ele é feito na filosofia, e também gostaria que vissem como a filosofia é mal interpretada quando é usada para medir o tipo de progresso que se atinge com a ciência, já que este deve ser julgado em seus próprios termos.

Um dos nossos correspondentes, a sra. J. Burnley, lembrou-me de uma passagem que eu tinha escrito há algum tempo, na qual descrevia a diferença entre o progresso na ciência e na filosofia. Eu gostaria de ler esta breve declaração sobre o tipo de progresso feito no domínio da ciência, a fim de estabelecer um contraste com o progresso na filosofia. Estou citando meu livro escrito em 1935, chamado *What Man Has Made of Man* [O Que o Homem fez do Homem], Eis a passagem:

> A linha do progresso na ciência é invariável em cada período sucessivo. O estado do conhecimento científico é uma melhoria daquilo que se passou antes. Há mais e melhores conhecimentos. A história da ciência pode ser relatada como uma correção de erros e inadequações, mas uma vez que a correção é feita, o avanço estará consolidado. Não há retrocesso. Um erro científico ocorre sempre em um momento anterior ao conhecimento científico que o corrige. Isso não é verdade para a história da filosofia, que avança em espiral, e não em linha reta. Os mesmos erros muitas vezes acontecem novamente, e serão corrigidos novamente. Não há mais erros na filosofia do que na ciência, mas a maneira como esses erros ocorrem e como eles retornam é diferente.

PROGRESSO NA FILOSOFIA

Como o progresso ocorre na filosofia e qual é a diferença entre o padrão de progresso na filosofia e na ciência?

Primeiro, considere as características do progresso na ciência e na filosofia. Na ciência, o progresso é atingido pelas correções experimentais que produzem novos dados ou observações. E ambos, combinados com os avanços teóricos em termos de novas hipóteses, conferem ao homem o movimento que perpetrará a ciência de geração em geração. No caso da filosofia, não é assim que as coisas funcionam. Temos algo completamente diferente. Na filosofia, o primeiro ponto fundamental do progresso acontece através da clarificação dialética que nos dá uma melhor compreensão de temas antigos. E isso, combinado com uma melhor compreensão de todas as questões, engendra avanços teóricos na forma de novas

ideias envolvendo a atualização dos conhecimentos antigos.

Como resultado, tem-se uma diferença tanto na direção quanto na taxa do progresso. Na ciência, obtêm-se mais conhecimentos de geração em geração, e o progresso é um movimento em linha reta com aceleração uniforme, ficando mais rápido a cada geração. Já na filosofia não é importante o conhecimento quantitativo que a pessoa possui, mas sim a compreensão, e ela vem não de geração em geração, mas de época para época, indo do mundo antigo para o mundo medieval ou do mundo medieval ao mundo moderno. Essas grandes épocas vislumbram uma maior compreensão da filosofia. E o movimento para a frente não é um movimento em linha reta, mas sim um movimento em espiral, um processo lento com retardo intermitente, que desliza para trás antes de dar um salto à frente.

Em vista dessa comparação entre o progresso na ciência e na filosofia, gostaria de ler duas máximas escritas há muitos séculos por Aristóteles. Elas representam quase indicações para os filósofos a respeito de como avançar no difícil campo do saber filosófico. A primeira dessas máximas vem de *Metafísica*.

> A investigação da verdade é, por um lado, difícil, e por outro, fácil. Uma indicação disso reside no fato de que ninguém é capaz de alcançar a verdade de forma adequada, enquanto, por outro lado, nós não falhamos coletivamente. Todos dizem algo de verdadeiro sobre a natureza das coisas, mas individualmente contribuímos pouco ou nada para a verdade. Assim, pela união de todos, uma quantidade considerável de verdade é acumulada.

E então, um pouco mais tarde, em seu livro *Sobre a Alma*, ele diz: "Por isso é necessário evocar as opiniões dos nossos predecessores, a fim de que possamos lucrar com aquilo que é sólido em seus pensamentos e evitar cometer seus erros".

Tudo isso sendo verdade, deve-se admitir que nos últimos séculos e ainda mais hoje em dia a filosofia não tem feito o progresso que poderia e deveria em seus próprios termos. Sou muito simpático à questão levantada pelo sr. Burnley na carta que nos escreveu na semana passada. Ele pergunta: "Como pode alguém ser otimista sobre a possibilidade de progresso filosófico no mundo de hoje? Por que a filosofia falhou no passado recente? Por que tem falhado tanto hoje em dia?".

Acho que existe uma resposta dupla possível aqui. Uma parte da resposta é dada pelo sr. Burnley na carta a que me referi antes. Ele aponta os opositores da filosofia: "A antifilosofia sempre existe com intensidade no mundo contemporâneo, porque no mundo vivemos uma predominância cultural da ciência". Mas acho que há uma razão muito mais profunda. No mundo moderno, e especialmente hoje, os filósofos têm falhado no que diz respeito à primeira

condição do progresso. Esta condição é a clarificação dialética que nos dá uma compreensão mais profunda das questões básicas. Como resultado dessa falha, vivenciamos mais e mais confusões e uma comunicação gradualmente menor entre os filósofos. Eles se entendem cada vez menos e também falham cada vez mais em compreender as questões levantadas pelo outro. E, em consequência, as contribuições do gênio filosófico no sentido de avançar na interpretação de uma nova visão não podem ser alcançadas.

Esta falha pode ser corrigida? Aqueles que trabalham no Instituto de Pesquisa Filosófica acham que sim. Isso é exatamente o que estamos tentando fazer. Achamos que o primeiro passo para o progresso filosófico para o próximo século pode ser atingido neste século ainda através de uma melhor compreensão das questões básicas.

Tentarei explicar isso mais detalhadamente na semana que vem.

51. Como a Filosofia pode Progredir?

Hoje vamos concluir a discussão sobre a *grande ideia* da *filosofa*. Das cartas que recebemos, diria que as duas coisas de maior preocupação e interesse são: em primeiro lugar, o desacordo entre os filósofos. O que deve ser feito sobre essa discordância? E em segundo lugar: o progresso ou a falta de progresso na filosofia. Lloyd, o que coloquei agora representa fielmente o sentido das perguntas que recebemos?

LLOYD LUCKMAN: Exatamente. Gostaria que eu desse alguns exemplos?

MORTIMER ADLER: Gostaria, sim.

LLOYD LUCKMAN: A primeira é uma carta do sr. J. Desmond Fitzgerald, de São Francisco. Sua pergunta é: "Como você explica tal diversidade entre os filósofos?". E ele segue perguntando se o senhor acha que, como alguns sugerem, uma solução para as questões básicas seria a morte da filosofia. MORTIMER ADLER: EU não penso assim e argumentarei sobre o porquê.

LLOYD LUCKMAN: Muito bem. Outra pergunta veio do sr. $ Lawrence Webber,

de São Francisco: "Dr. Adler, o senhor poderia nos contar se o progresso na filosofia significa que os filósofos hoje são ou devem ser capazes de dar melhores respostas às perguntas básicas do que os filósofos da Antiguidade?"

MORTIMER ADLER: A resposta a esta pergunta é um sim categórico.

LLOYD LUCKMAN: Bem, então, se isso for verdade, significa que John Dewey foi um filósofo melhor que Platão?

MORTIMER ADLER: Não, Lloyd. Definitivamente, não. Isso significa que John Dewey estava em posição de fazer uma grande contribuição para o avanço da filosofia porque viveu durante o nosso século XX.

LLOYD LLICKMAN: Há também a questão do sr. Thomas K. Lay, de Berkeley. Ele diz: "Não seria a participação de um grupo de cinco filósofos em uma troca de pontos de vista algo que contribui para o progresso na filosofia? Esse procedimento tem sido seguido por muitos ramos da ciência. Quero saber, então, se o trabalho em equipe pode vir a ser útil também na filosofia".

MORTIMER ADLER: Na verdade, seria, sim, Lloyd. O que o sr. Lay sugere é precisamente o que nós do Instituto de Pesquisa Filosófica estamos tentando fazer. Pela primeira vez na história, há a colaboração de filósofos fazendo trabalho em equipe, assim como o trabalho de equipe dos cientistas em laboratórios.

LLOYD LUCKMAN: O paralelo com a pesquisa científica, dr. Adler, ocorreu a muitos outros que têm perguntado sobre o trabalho do Instituto. Tenho como um

exemplo aqui uma pergunta do sr. Maurice O. Nordstrom Jr., que vive em Berkeley, ele quer saber se, quando o senhor usa a palavra "pesquisa" no título de seu instituto, significa que existe o emprego de algo como os métodos científicos.

MORTIMER ADLER: Como eu espero ser capaz de lhe mostrar, sr. Nordstrom, a resposta é sim. O que estamos fazendo no Instituto é muito parecido com a investigação científica que envolve dados, generalizações indutivas, hipóteses, previsão e verificação.

Lloyd, existem outras questões sobre os métodos do Instituto?

LLOYD LUCKMAN: Há muitas, dr. Adler. Mas acho que existe uma cuja resposta o senhor vai querer dar imediatamente. Ela vem de alguém que assina apenas J. H. Ele pergunta, como muitos outros o fazem, sobre o objetivo do seu instituto, mas principalmente se o senhor e sua equipe pretendem manter seu caráter modesto.

MORTIMER ADLER: Em grande medida, nos atemos ao nosso caráter modesto. Mas às vezes alguém pode ficar animado e se pronunciar para defender determinado ponto.

Quando o Instituto iniciou seus trabalhos, houve alguns mal-entendidos sobre sua natureza e função. Vocês sabem que a palavra filosofia tem alguns significados estranhos aqui na Califórnia. Nos primeiros dias, recebemos um grande número de ligações perguntando quando iríamos começar a realizar nossos serviços ou quando estaríamos prontos para receber pacientes. Na verdade, o título do Instituto causou uma boa parte dos problemas. Tenho aqui dois itens que gostaria de ler. Um deles é um projeto de RH Macys dirigido a nós da seguinte forma: "O Instituto pela Pesquisa Filarmônica". E eis um telegrama de Chicago mostrando: "O Instituto pela Pesquisa Filantrópica".

Certa tarde, quando eu saía do Instituto, o condutor de um bonde que passava pela rua Jackson inclinou-se da plataforma para falar comigo: "Oi, dr. Adler! Como está indo a investigação filosófica?". E esta é a pergunta que vou tentar responder.

FILÓSOFOS SEMPRE DISCORDARÃO

Gostaria de começar essa resposta indo para o primeiro ponto no qual todos vocês devem estar profundamente interessados: o problema do desacordo entre os filósofos, sendo este o estágio de partida do trabalho do Instituto. Agora, se evitarmos a inferência falsa de uma comparação indevida entre ciência e filosofia, veremos que a divergência é a essência da filosofia e que sempre haverá uma discordância. Isso não é lamentável, muito pelo contrário. Imagine o oposto. Imagine todos os filósofos do mundo concordando uns com os outros. Isso

seria a morte da filosofia. Na verdade, a ausência de discordância seria a morte da filosofia, tanto quanto a ausência de experimentação seria a morte da ciência.

Mas existem dois extremos ruins aqui, não apenas um. Um desses extremos é a união de acordos entre os filósofos, o que seria péssimo para a filosofia. Mas no extremo oposto da escala, como uma condição também ruim, está o caos que existe hoje nesse salutar desacordo. E no meio está o que deveria reinar soberano: um desacordo baseado na compreensão da diversidade. Discordância na filosofia é salutar apenas nos casos em que as partes se comunicam uma com a outra e entendam toda a variedade de opiniões e a razão para essa diversidade. Além disso, a discordância em filosofia é rica apenas quando todos os lados da questão filosófica em voga são levados em conta.

A discórdia tornou-se cada vez menos enriquecedora em nosso tempo. Filósofos não estão conseguindo se comunicar uns com os outros. O estado geral das coisas é que nós não entendemos nem tivemos uma concepção inteligível sobre a diversidade de opiniões e questões plurais básicas. Além disso, a discussão atualmente tende a ser superficial e limitada, apenas vozes contemporâneas são ouvidas. Ela não tem a variedade de pontos de vista que lhe são pertinentes.

Um homem não absorve uma argumentação se ele conhece apenas um dos lados do problema. Há muitos outros lados aos quais ele não tem acesso ou que não quer ouvir. E, para ambos os casos, o Instituto está tentando fornecer um remédio.

Estamos empenhados em ver se podemos formular questões sobre as quais os filósofos discutirão uns contra os outros. Tentamos também encontrar condições para engendrar a comunicação entre eles. E certamente estamos tentando descrever a diversidade de opiniões e explicar por que ela existe. Além disso, queremos ampliar a discordância, em vez de diminuí-la. Queremos aumentar a discórdia e trazer todas as vozes, todos os pontos de vista de todas as tradições do pensamento ocidental, muitas das quais agora ignoradas ou sequer conhecidas. O que nós não faremos é tentar extinguir os problemas conflitantes. Queremos encará-los. Nós não estamos buscando estabelecer a verdade final sobre as questões fundamentais. Pelo contrário, nosso objetivo é alcançar a objetividade dialética, podendo, assim, dominar, compreender e esclarecer as grandes controvérsias filosóficas. Acho que se fizermos isso daremos à filosofia uma condição primordial para seu progresso. Na semana passada, discutimos as duas condições para atingir o progresso na filosofia e comparamos com as condições usadas na ciência. A primeira condição é o esclarecimento dialético, o qual traz uma controvérsia progressivamente esclarecida através de uma melhor compreensão e um estabelecimento de alternativas mais adequadas. E o

esclarecimento dialético é a base para a tomada de avanços teóricos em que novas ideias produzirão uma reafirmação mais coerente e abrangente de velhas verdades. De fato, acho que o título do Instituto de Pesquisa Filosófica às vezes é mal interpretado porque as pessoas pensam que a investigação filosófica que estamos fazendo aqui é um esforço para trazer avanços teóricos. Na verdade, nosso único objetivo aqui é trazer esclarecimentos sobre a dialética, que é a base da busca desses avanços teóricos.

ESTUDANDO AS DISPUTAS FILOSÓFICAS

LLOYD LUCKMAN: Vejo que o Instituto vem fazendo muito bem para a filosofia, mas este não é meu ofício, pelo menos não profissionalmente. Sou um educador preocupado com os problemas da educação liberal e estou bem certo de que existem muitos como eu por aí. Gostaria, então, de saber, caso o Instituto tenha sucesso em seus esforços técnicos, qual será o valor desse sucesso especificamente para os leigos, para a educação liberal e para as ciências humanas em geral?

MORTIMER ADLER: Obrigado, Lloyd. Deixe-me dizer desde já que um resultado direto do trabalho do Instituto deve ser a melhoria da filosofia nesta geração e na próxima. A este respeito, diria que o Instituto é exatamente igual à Fundação Ford ou ao Centro de Estudos Avançados em Ciências Comportamentais. Tenho certeza de que o Centro espera que seu trabalho também, indiretamente, beneficie a humanidade. Mas tenho certeza de que, em seus esforços diretos, ele está tentando melhorar o trabalho da pesquisa científica e comportamental em seus métodos. Assim, também, o Instituto, além de realizar o trabalho principal de propiciar as condições para progresso na filosofia, também quer ser de grande valia principalmente para toda a esfera da educação liberal, bem como para o leigo confrontado com problemas fundamentais.

Falemos sobre o valor de ambas as coisas: o valor do Instituto para o leigo e para a educação liberal, nesta ordem. Esta é, inclusive, uma pergunta, Lloyd, do sr. Fitzgerald. Deixe-me ler o primeiro parágrafo, que leva diretamente à questão do valor do trabalho do Instituto para o leigo. Fitzgerald escreve: "O conflito entre os filósofos é um escândalo para os leigos que, vendo o desacordo entre os grandes pensadores, se desesperam com a impossibilidade de tentar encontrar respostas para suas questões fundamentais". Isso nos evidencia o problema. Contudo, sr. Fitzgerald, não é o conflito entre os filósofos em si que desespera o leigo, mas a ininteligibilidade do assunto do desacordo entre os pensadores.

Recentemente, sr. Fitzgerald, comentando sobre o mesmo ponto levantado pelo senhor agora, disse que se o leigo pudesse entender as questões fundamentais

para ele e compreender os pontos de vista conflitantes de seu interlocutor, ele poderia examiná-las e prosseguir com as investigações na esfera intelectual de seus próprios problemas básicos. Mas ele é impedido de fazer isso devido às sensações de incompreensão das controvérsias na forma como são expostas. E ele tem toda razão de possuir esse sentimento. Assim, o Instituto espera tornar inteligíveis essas problemáticas básicas e, desse modo, restaurar a confiança do público em relação à sua capacidade de lidar com o conflito de ideias, o que afeta a própria vida da sociedade.

Desta forma, o leigo pode ser curado do que é a doença mais comum nos Estados Unidos, um anti-intelectualismo profundo, pois assim ele não se desesperará diante da possibilidade de compreender as questões fundamentais ou de tomar partido sobre elas.

Agora, gostaria de ilustrar isso com alguns trabalhos em curso que estamos realizando sobre a liberdade. Vamos supor que um leigo inteligente ou até mesmo um filósofo, se me permitem fazer essa distinção, lesse toda a literatura sobre o tema da liberdade humana, uma centena ou mais de documentos básicos. O resultado seria que ele se impressionaria como um bebê. Muito do tipo que William James narra quando o bebê olha para o mundo pela primeira vez: "uma grande, próspera e fervilhante confusão". Tal literatura, jogada sobre esse homem leigo sem nenhuma preparação, agiria como o mundo natural das plantas e animais deve ter agido sobre um selvagem primitivo em uma floresta virgem ou na selva. Considere o quão diferente o mundo nos parece quando caminhamos por um jardim zoológico ou um jardim botânico, em que toda a ciência biológica se torna visível. Vislumbramos ali o mundo da natureza não como uma floresta desordenada nem como uma variedade incompreensível, mas sim como um padrão ordenado e inteligível.

Consideremos o mundo dos organismos vivos, de plantas e animais, como disse há pouco. Para o selvagem, antes de se valer dos benefícios da descoberta científica, o mundo natural era uma desordem incrível e desconcertante. Mas para nós, que vivemos no século XX, com a sorte de sermos instruídos pela classificação biológica, genética e da teoria da evolução, o mundo dos seres vivos nos parece ser uma cena ordenada e inteligível.

Agora, deixem-me fazer a comparação que vai para o mundo do pensamento filosófico. Neste mundo, as concepções e as opiniões dos filósofos estão para ele tal como as plantas e animais estão para o mundo natural. Então, o leigo nesse terreno enfrentará o mesmo tipo de perplexidade do selvagem, estará repleto de opinião contraditória e confusa. Ele dificilmente encontrará um caminho de escape caso não veja o padrão da diversidade filosófica. Se o trabalho do Instituto é feito e se algum dia formos iluminados por uma dialética ordenada,

uma explicação da diversidade intelectual, aquela selva do pensamento filosófico se tornará tão ordenada aos nossos olhos e nossos sentidos como o mundo natural que vemos estabelecidos nas exposições em um museu ou em um jardim zoológico.

Então, deixem-me ir para o segundo ponto, que tem a ver com o valor do trabalho do Instituto para a educação liberal. Antes, há uma coisa que gostaria de adicionar. Na comparação que fiz, o trabalho do Instituto é muito parecido com o de investigação científica. Assim como o biólogo, que olha para os espécimes da natureza, analisa-os, classifica-os, elabora gráficos classificatórios e, em seguida, como na genética e na teoria da evolução, explica-os como a diversidade no desenvolvimento das coisas no tempo em que surgiram, assim o trabalho do Instituto segue um padrão de pesquisa muito parecido com o da ciência. A diferença é que nós estamos olhando não para as plantas e os animais, mas para os pensamentos em um mundo de concepções e opiniões. E temos de ver se podemos classificá-los. Temos de ver se podemos desenvolver hipóteses que nos dão gráficos de comparação e nos permitem desenvolver hipóteses explicando como essa grande diversidade surgiu. E ao fazer isso, trabalhando com ideias, com concepções e opiniões, assim como o biólogo trabalha com plantas e animais, poderemos desenvolver hipóteses aptas a serem colocadas à prova, da mesma maneira que o cientista faz. Nesse sentido, nosso trabalho é muito parecido com o da pesquisa científica, exceto que é no nível das ideias, em vez de ser no nível das coisas.

FILOSOFIA E EDUCAÇÃO LIBERAL

Deixem-me falar do segundo ponto que levantamos, o valor do trabalho do Instituto em relação à educação liberal como um todo. O fato básico aqui é que a educação liberal e a filosofia se erguem e declinam juntas. O declínio da educação liberal em nosso tempo resulta, penso eu, de dois fatores: da queda da filosofia em nosso tempo e também da perda de convicção e falta de habilidade nas disciplinas básicas de discussão. Ambos os fatores devem ser restaurados filosofia e habilidade, juntamente com a convicção na discussão, têm de ser restabelecidas se a educação liberal buscar retomar o vigor que já teve.

Por que é assim? Acho que a resposta é dupla. Primeiro, porque a própria substância da educação liberal reside nas *grandes ideias* — estas, aqui, entendidas nos termos da mais ampla diversidade de concepções e opiniões sobre elas próprias e também em termos da mais profunda compreensão das questões que delas nascem. Mas como isso pode ser comunicado durante o processo de ensino? Como o entendimento das *grandes ideias* pode ser comunicado para a

geração de estudantes? Digo que isso só pode ser realizado por meio de uma discussão levada com o máximo de objetividade e clareza dialética, por uma discussão na qual todos os lados da questão são justamente representados, com imparcialidade e com a percepção da contribuição feita.

É neste ponto que alguém poderia perguntar: Como o Instituto de Pesquisa Filosófica faz sua contribuição particular ao avanço e mais do que avanço, eu diria neste caso, Lloyd à restauração da educação liberal neste país? Minha resposta: cada universidade preocupada com a educação liberal, ou talvez eu devesse dizer os estudantes e o corpo docente de cada faculdade preocupados com a educação liberal, todos deveriam estar fazendo, o tempo todo, o tipo de trabalho que os funcionários do Instituto fazem. Deveriam estar comprometidos com o estudo das *grandes ideias* e o desenvolvimento de métodos de comunicação ou de discussão envolvidos no estudo das *grandes ideias*. Se isso é o que todo corpo docente e cada estudante, individualmente, deveria estar fazendo (seguindo a educação liberal), então penso que a função particular do Instituto, fazendo isso mais intensamente, é de, na verdade, funcionar como um projeto piloto para descobrir e aperfeiçoar os métodos para tal discussão e análise das *grandes ideias* — para encontrar os procedimentos pelos quais homens podem pensar colaborativamente sobre elas e, acima de tudo, colocar esses métodos e procedimentos para trabalhar de uma forma que possamos produzir alguns resultados que não somente exemplificam o bem dos procedimentos e métodos, mas também de forma que eles mesmos sejam úteis para escolas e faculdades envolvidas com a educação liberal.

Agora, espero, Lloyd, que isso comece a responder, que responda um pouco, explique um pouco, se não totalmente, o trabalho do Instituto em relação tanto a leigos quanto à educação liberal.

LLOYD LUCKMAN: Bem, respondendo a essa questão agora, dr. Adler, tanto quanto um leigo preocupado com sua própria posição nas questões filosóficas quanto um educador preocupado da mesma forma com a educação liberal, eu devo dizer que penso ver e entender mais claramente (talvez não tão completamente como o senhor gostaria) o programa e o trabalho que está sendo conduzido no Instituto. E também é claro para mim que o propósito indireto do Instituto, que perguntei ao senhor, também está sendo particularmente dependente da realização de suas metas e objetivos imediatos que estão, é claro, no campo central da filosofia.

MORTIMER ADLER: Certo.

LLOYD LUCKMAN: Agora, falando sobre o campo central da filosofia, acho que aprendi algo realmente importante com o senhor nesta tarde: o Instituto não está se comprometendo a achar as respostas definitivas para todas as perguntas,

mas sim dirigindo-se à tarefa mais simples embora, ao mesmo tempo, uma tarefa difícil de criar uma condição para que os filósofos do futuro, a próxima geração, possam fazer um melhor trabalho e vir com resultados que nossos questionadores estão nos pedindo e demandando da filosofia, atualmente. E se este for o caso e o senhor estiver, dessa forma, permitindo que a filosofia, no futuro, venha com respostas da verdade definitiva, estou, então, habilitado para fazer mais uma pergunta.

MORTIMER ADLER: Claro.

LLOYD LUCKMAN: Acho que outros estão, como eu estou, interessados nesta questão também. Considerando o progresso que o senhor teve até agora no Instituto, quais são as chances de seu sucesso final na questão principal?

MORTIMER ADLER: Bem, Lloyd, se você me deixar bater na madeira enquanto respondo a essa pergunta, acho que estou querendo dizer que as chances parecem muito boas para todos nós no Instituto. Penso que superamos a parte mais difícil do processo, que é encontrar o método certo para fazer esse tipo de trabalho que nunca foi feito antes, um tipo de trabalho científico no plano
das ideias, como o trabalho científico realizado na classificação e na explicação da variedade de seres vivos. Nós aprendemos, aliás, como fazer filosofia por trabalho em equipe, em colaboração intensiva com o outro. E temos feito grandes progressos na aplicação desses métodos e desses procedimentos, os quais só recentemente foram implantados em nosso esforço de esclarecer e compreender as controvérsias difíceis e básicas sobre a liberdade humana.

52. Como Pensar sobre Deus

Bem-vindos a outra discussão das *grandes ideias*. Hoje, vamos considerar a *ideia* de *Deus*. Ninguém deve se surpreender ao saber que a ideia de um *ser supremo é* soberana entre as *grandes ideias*. No *Syntopicon,* onde estávamos trabalhando nas *102 grandes ideias do pensamento ocidental,* quando passávamos por todas elas, descobrimos que a ideia de Deus era sobre a qual havia mais referências, mais do que qualquer uma das outras na literatura ocidental na poesia, filosofia, teologia e ciência. Contava com o maior número de referências e o maior número de autores diferentes debruçados em seu estudo, em comparação com qualquer outra ideia. Tanto na quantidade de referências quanto na variedade destas, a discussão sobre Deus é a maior discussão que se arrasta na tradição intelectual do Ocidente.

AS QUATRO QUESTÕES CENTRAIS SOBRE DEUS

Neste debate extraordinário que já dura 25 séculos, há quatro questões principais que foram levantadas e discutidas. A primeira é: Deus existe? A segunda é: Qual é a natureza de Deus? Como é Deus? A terceira é: Podemos saber da existência de Deus e de sua natureza? Podemos conhecer a existência de Deus e de sua natureza independentemente da revelação e da fé religiosa? Dá para chegar a esse conhecimento divino através da razão, pelos processos naturais do conhecimento? E, finalmente, a quarta pergunta é: Qual é a relação de Deus com o mundo e com o homem?

Para estas quatro perguntas principais há uma série de respostas, com as quais acho que vocês estejam familiarizados. Deixem-me fazer isso muito rapidamente, apenas para lembrá-los das posições fundamentais que os homens têm assumido perante estas quatro perguntas. Para a primeira pergunta, "Será que Deus existe?", a contenda básica é entre o ateu, que diz que Deus não existe, e todas as outras formas religiosas que corroboram a tese de que sim, existe Deus. Há muitas variedades e maneiras diferentes pelas quais os homens afirmam a existência de Deus. Todas se opõem à visão do ateu.

Anexadas às perguntas "Qual é a natureza de Deus? Como é Deus?" seguem algumas das oposições fundamentais entre os politeístas, que pensam a divindade como uma pluralidade de formas, e os monoteístas, que dizem que Deus é um. E, entre os monoteístas que conhecemos no Ocidente, há aqueles que são

unitarianos, sustentando que a natureza divina é absolutamente simples, e aqueles que são *trinitarianos*, os que encontram na natureza divina três pessoas na divindade, como no caso da doutrina cristã da Trindade. Depois, há aqueles que pensam em Deus como uma força impessoal do universo, e outros que, ainda, falam de um Deus pessoal, um Deus que é um ser espiritual tendo um intelecto e vontade nos quais a imagem do homem se baseia.

Em seguida, para a questão "Podemos conhecer a Deus?", digo que podemos conhecer a existência de Deus e da natureza através de processos naturais em nossas mentes. Existe a resposta dada pelo agnóstico, dizendo que nós não podemos saber se Deus existe ou como ele é. E o agnóstico é combatido por todos aqueles que de várias maneiras afirmam ter conhecimento natural de Deus.

E, finalmente, vamos à pergunta: "Como é que Deus está relacionado ao mundo e ao homem?". Há uma oposição dupla aqui, em primeiro lugar entre o deísta e o teísta. O deísmo afirma que Deus, tendo criado o mundo, estabeleceu leis para serem obedecidas e não governa mais, não está preocupado com isso através de sua providência. Seus olhos não estão nos vigiando. O teísta, por sua vez, sustenta que Deus não só criou o mundo, mas o governa a cada momento e que a providência divina se preocupa com cada aspecto do mundo em que vivemos.

Além dessas, há a divisão entre o teísta e o panteísta. De acordo com o teísta, Deus está em todo o mundo, mas também o transcende. Ele está aqui pelo seu poder, mas ele não está identificado com este mundo, ele o transcende. Existe Deus e o mundo. Considerando que, de acordo com o panteísta, o mundo e Deus são coextensivos em certo sentido, Deus é todo o ser no mundo, o mundo é o próprio corpo do ser divino.

Devemos nos perguntar sobre a natureza de Deus antes de perguntar sobre a existência dele. Temos de alcançar algum significado para o termo *Deus*. Por certo, se o que Deus é também nos é desconhecido e incognoscível, então a palavra 'Deus" não pode ter significado e, portanto, a pergunta "Será que Deus existe?" não faria o menor sentido.

AS TRÊS POSSÍVEIS CONCEPÇÕES DE DEUS

Gostaria de acrescentar algo aqui. E possível dar à palavra "Deus" um significado bem definido em nossas mentes sem começar a duvidar se ele existe mesmo. Não importa como entendemos Deus ou o quão definida é nossa concepção dele, pois ainda ficará em aberto a questão de saber se o objeto de nossa concepção realmente existe fora das nossas mentes e independentemente do nosso pensamento.

Quando fazemos a pergunta "O que a palavra Deus' significa?", como podemos pensar em Deus? Qual é a nossa concepção de Deus? Há aí três possibilidades básicas. E acho que essas três possibilidades são bastante representativas.

Primeiro, é possível pensarmos em Deus como totalidade, e enfatizo a palavra totalidade, como "totalmente" diferente de tudo que conhecemos. Mas se pensamos em Deus desta forma, então não podemos ter nenhuma concepção definida. Porque, se Deus é totalmente diferente de tudo que conhecemos, não há nenhuma maneira de alcançarmos as coisas que conhecemos através de nossa compreensão de Deus. Ou seja, não podemos ter nenhuma transição de nosso conhecimento de Deus. Assim, se acatamos esta possibilidade, eliminamos qualquer investigação adicional sobre a existência de Deus.

Também podemos ir para o extremo oposto. Podemos pensar em Deus como sendo essencialmente tudo que conhecemos, a maioria das coisas que conhecemos do mundo, a maioria das nossas experiências corporais, finitas, mutáveis, sensíveis, imperfeitas, mudando no tempo. Mas se dizemos que Deus é, essencialmente, similar a todas as coisas que conhecemos através de nossa experiência, temos de dizer também que ele é finito, corporal, mutável e imperfeito.

Quais são as consequências de imaginar Deus dessa maneira? Bem, se pensamos em Deus dessa forma, então, antes de tudo, a existência de Deus deve ser tão compreensível para nós como é qualquer outra coisa que conhecemos na vida. Mas este claramente não é o caso. Todo mundo sabe que a existência de Deus não é tão conhecida por nós como são todas as coisas no mundo as quais podemos experimentar.

Além disso, essa atribuição a Deus de uma finitude, corporeidade e mutabilidade, enfim, essas características que são comuns a todas as coisas de nossa experiência violariam o sentido de divindade para muitas pessoas. Certamente, violariam a concepção de divindade que se encontra em quase todas as religiões ocidentais.

Contudo, há uma terceira possibilidade, um meio-termo entre esses extremos. Eu comecei por dizer que em um dos lados você poderia imaginar que Deus é totalmente diferente de qualquer uma das coisas em nossa experiência. No outro extremo, você poderia tomar a posição de que Deus é essencialmente como todas as coisas em nossa experiência. Agora, então, o meio-termo seria dizer que Deus é igual e diferente, tanto parecido quanto o oposto das coisas que conhecemos. Quando você diz isso, tem que fazer duas perguntas complementares. Como é que Deus é ao mesmo tempo parecido e diferente das coisas conhecidas pelo homem?

A resposta é, em primeiro lugar, que Deus é diferente das coisas de nossa

vivência, das coisas que conhecemos em nossa experiência diária, já que reconhecemos estas coisas mundanas como sendo o oposto do divino. Isto é, as coisas que temos de dizer negativamente sobre Deus são estas: devemos dizer que Deus não é finito como as coisas de nossa experiência são, que não é corpóreo como estas coisas, que Deus não é mutável, que Deus não é imperfeito como elas são. Em outras palavras, todas essas atribuições negativas devem ser feitas se seguirmos o caminho no qual compreendemos Deus como sendo contrário às coisas mundanas de nossa experiência.

Em segundo lugar, devemos dizer que Deus é como as coisas de nossa experiência naquilo que deve ser comum a tudo o que existir no mundo e que deve ser comum a todos nós. Tudo o que existir tem de ser Deus. Portanto, devemos dizer que Deus é como as coisas de nossa experiência em qualquer aspecto, que Deus tem as propriedades pertencentes a qualquer coisa, uma vez que tem de ser assim. Apenas nesse contexto estamos no direito de dizer que Deus é como as coisas de nossa experiência mundana.

O ARGUMENTO DE SANTO ANSELMO

Isso nos leva, penso eu, a uma compreensão profunda de como devemos conceber Deus. Não devemos somente fazer isso imaginando-o como um ser ainda não quero dizer um ser existente, pois tudo o que falei foi sobre um ser possível. Se nós concebermos Deus como um *ser*, estaremos apenas pensando sobre *Deus* se concebermos Deus como um *ser supremo*. E quando dizemos que vemos Deus como um ser supremo, ou como o ser supremo, algumas proposições devem ser imediatamente evocadas.

Um argumento muito famoso surge neste momento, chamado de argumento ontológico de Santo Anselmo. Deixem-me demonstrá-lo a vocês. Santo Anselmo nos pede para pensarmos em Deus como um ser supremo. E quando pensamos desta forma, Santo Anselmo diz que estamos pensando *naquele maior do que o qual nada pode ser concebido*. Se estamos pensando no maior, então ele não pode ser inferior a qualquer outro ser. Porque, se algo maior pode ser concebido, então não é de um ser supremo que estamos falando. Portanto, ele deve ser a concepção de algo maior que qualquer coisa. Está claro?

Tudo certo. Depois, há duas alternativas. Enquanto concebemos este ser supremo e superior, maior do que o qual nada pode ser concebido, precisamos definir se ele é não existente ou existente. Vamos para a primeira alternativa. Se o entendermos como não existente, então ele não é mais aquele maior do que o qual nada pode ser concebido porque poderíamos pensar em outro ser que tivesse

todos os atributos dele, mas que existisse. E se ele tem esse atributo adicional de existência, esta perfeição adicional, é um ser maior do que o Deus que imaginamos. Dessa forma, a fim de realmente conceber um ser verdadeiramente supremo, um ser *maior do que o qual nada poderia ser concebido,* devemos concebê-lo como um ser existente. Em outras palavras, é necessário conceber Deus como um ser existente.

Observem: eu não disse que isso prova a existência de Deus. Longe disso. Isso só nos mostra como devemos imaginá-lo. Não é possível fazer isso em um sentido exato e dizer que Deus não existe. Se nós imaginarmos Deus como um ser supremo, devemos concebê-lo como um ser existente. Isso não prova que o ser existe. Esta é a pergunta que deve voltar agora.

Ao fazê-lo, deixem-me lembrá-los das alternativas sobre esta questão fundamental. Existe a posição assumida pelo ateu, que diz que a partir da própria natureza das coisas podemos ver que Deus, concebido como um ser supremo e perfeito, não existe. O ateu geralmente argumenta a partir da existência do mal no mundo e tenta inferir, tenta argumentar, que a existência do mal tende a provar que um Deus perfeito ou benevolente também não existe. Eu quero chamar a atenção para o fato de que o ateu nunca mostra que um ser supremo não pode existir. Ele nunca tenta mostrar que é impossível para um ser supremo, concebido como um ser necessário, existir.

Depois, há a posição do agnóstico, que afirma que a partir da própria natureza de Deus tal como concebida, na forma em que sugeri que ele fosse imaginado, não se pode saber se ele existe ou não. A própria natureza de Deus sendo transcendente, infinita, além da nossa gama de apreensão, é um ser que não poderíamos saber se existe ou não.

E, finalmente, a terceira alternativa é uma posição do teísta filosófico, a pessoa que diz que se procurarmos tanto na natureza das coisas quanto na natureza de Deus é possível inferir a partir da natureza das coisas que Deus existe.

UM ARGUMENTO A FAVOR DA EXISTÊNCA DE DEUS

Como é que tal inferência é feita? Como teístas filosóficos pensam dessa maneira? Tentarei mostrar, explicando um argumento que é recorrente. Para colocá-lo muito rápida e resumidamente: podemos inferir que existe um ser necessário porque a existência dele é mandatória como a causa da existência do finito, corpóreo e dos seres mutáveis.

Para acompanhar isso claramente, você deve ter em mente a distinção entre dois termos fundamentais no argumento. O primeiro é o significado do termo "ser necessário". Entendemos que um ser necessário é um ser que não pode deixar de

existir. Um ser que é impossível não existe. Um ser cuja natureza é existir de modo que sua existência é seguida imediatamente por sua natureza. Para falar sobre o contrário de um ser necessário, vou usar a expressão "ser contingente". Um ser contingente é um ser que pode ou não existir. Não há nada que exija que ele exista. Talvez ele exista, talvez ele não exista.

Você e eu, por exemplo, estamos muito conscientes de que somos seres contingentes, e não seres necessários. Estamos conscientes de que estamos à beira do nada. Na verdade, é só nos agarrando às nossas existências que não caímos no vazio. E essa sensação de estar cercado por nada, de vir do nada, voltando para o nada, é o sentido de nosso próprio ser contingente, em outras palavras, que pode ou não existir. Nossa natureza não nos obriga a existir. A existência não é algo imediatamente ligado ao que somos. E todas as coisas que nos rodeiam são assim.

Quando vocês entenderem essa distinção entre o ser necessário e o contingente, verão que um ser contingente tem de saber da causa de sua existência a cada momento, pois, se sua existência não se justifica, se ela não resulta da sua natureza, então alguma coisa fora de sua natureza deve provocar sua existência.

Em contraste, o ser necessário é aquele que não precisa de uma causa para sua existência. Entendemos por um ser necessário, repito, um ser cuja própria natureza é existir. Considerando que um ser contingente não é um ser *cuja própria natureza é existir*, ele precisa, por isso, de uma causa para sua existência.

É muito importante fazer a distinção desta expressão, "a causa da existência", em relação ao significado da expressão "a causa do devir de alguma coisa". Você acha que os pais de uma criança sejam a causa da existência dessa criança? Normalmente, talvez você dissesse que sim, que eles causam a existência dela. Não. Na verdade, eles não fazem que a criança exista, eles fizeram que a criança entrasse em existência. E no momento seguinte, naquele instante depois que a criança passa a existir, os pais podem morrer, e a criança, continuar existindo. Esse tipo de causa não chega ao próprio ser da coisa. É externo. É uma causa para a mudança de algo. É a causa do vir a ser ou da transposição para alguma coisa. A causa da existência deve continuar a causá-la enquanto a coisa existir. Portanto, os pais não são a causa da existência da criança, pois a criança pode continuar a existir muito tempo depois de os pais terem deixado de operar como causa.

Percebam que um ser contingente é aquele que exige a causa de sua existência em cada momento dela. Agora, com essas distinções, deixe-me citar três proposições para você sobre esses dois tipos de seres. A primeira é de que os seres contingentes existem. Você e eu somos seres contingentes. Nós podemos ou não existir. Nós viemos a ser. Nós existimos. Cadeiras, mesas, árvores, gatos e cachorros todos são seres contingentes. Eles existem. Assim, a proposição "os

seres contingentes existem" é verdadeira, não é?

E a segunda proposição é, a partir da própria compreensão de um ser contingente, que todo ser contingente tem uma causa de sua existência a cada momento dela.

A terceira proposição é que nenhum ser contingente pode causar a existência de outro. Ele pode fazer que algo passe a existir e só. Eu não disse que um ser contingente, um pai, por exemplo, não poderia causar o "vir a ser" de uma criança. Digo que um pai, que é um ser contingente, não causa a existência de uma criança. Esse pai ou mãe também precisa de uma causa para sua existência. Eu só estou dizendo agora que nenhum ser contingente pode causar a existência de qualquer outro igual.

Agora, mais uma proposição. E esta proposição é que, sempre que o efeito existe, a causa necessária para a existência do efeito também deve existir. Agora, com essas proposições posso embasar o raciocínio para mostrar que Deus existe.

Aqui estão as proposições. Primeiro, se a existência de um efeito (atenção ao primeiro "se") implica a existência de sua causa necessária, e se (segundo "se") coisas contingentes existem, e se tudo (terceiro "se") que é contingente deve ter uma causa da sua existência em cada momento dela, e se (quarto "se") nenhuma coisa contingente pode causar a existência de outra coisa contingente (você não pode colocar uma coisa contingente aqui como a causa da existência de outra coisa contingente, você só pode colocar uma coisa contingente como a causa do devir ou da mudança de outra coisa contingente) então, *se* essas coisas são verdadeiras, conclui-se que existe um ser necessário como causa da existência de cada coisa contingente em cada momento de sua existência.

Deixem-me repetir o argumento. Se a existência de um efeito implica a existência de sua causa necessária, e se existem coisas contingentes, e se tudo que é contingente deve ser trazido à existência e, se nenhuma coisa contingente pode gerar a existência de outra coisa contingente, então se conclui que um ser necessário existe como a causa da existência das coisas contingentes conhecidas por nós como existentes.

É CONCLUSIVO O ARGUMENTO FILOSÓFICO PARA O TEÍSMO?

A discussão que venho expondo a vocês prova a existência de Deus, concebido como um Ser Supremo e, portanto, um ser indispensável? Permitam-me dizer de uma vez que isso provaria a existência de Deus se todas as premissas elencadas na corrente do raciocínio pudessem ser conhecidas por nós para serem verdadeiras. Se todos os "se" que afirmei naquela corrente de discussão pudessem ser declarados como realmente verdadeiros, então acho que a pessoa

que os declara como verdade teria o direito de dizer que conhece a existência de Deus enquanto conclusão de um processo racional de prova ou inferência.

Filósofos e teólogos divergem a respeito disso. Alguns acham que podemos declarar todas essas premissas como verdadeiras e que, assim sendo, podemos saber da existência de Deus por nossa razão. Outros filósofos e teólogos duvidam ferozmente que possamos declarar a veracidade dessas premissas portanto, entendem que temos sérias dúvidas, por mais longe que vá nosso raciocínio sobre a existência de Deus.

Minha própria visão não é nem uma nem outra desses dois extremos. Das quatro premissas ou proposições que constituem o corpo de uma discussão, estou certo de duas delas. Estou certo de que coisas contingentes, coisas como eu e você, ou árvores e pedras, existem. Também estou certo de que, se o efeito existe, a causa requerida para sua existência tem de existir também. É sobre essas duas coisas que tenho certeza.

Mas quando chego à tese de que coisas contingentes precisam de uma causa para sua existência, tenho certa dificuldade em entender, porque não tenho certeza se sei a diferença (se entendo a diferença) entre a causa da existência e a causa do "vir a ser". E a proposição mais difícil de todas, para minha compreensão, é a tese de que coisas contingentes não podem causar a existência de nada, apenas o movimento ou a mudança, ou o "vir a ser" das coisas.

Bem, penso que algumas pessoas são mais capacitadas para entender essas questões do que eu. E para aqueles que podem compreender melhor, acho justo dizer que podem realmente entender e saber a verdade sobre a existência de Deus. Eu poderia ir além ao dizer que até para pessoas como eu, que têm um entendimento mais fraco da verdade dessas proposições, há certos termos racionais para afirmar que Deus existe mesmo que eu tenha de dar um salto sobre esses termos racionais em direção à crença.

Minha compreensão e razão me levam longe o suficiente para que eu seja intitulado como um homem racional, sensato, para dar um salto sobre a razão em direção à crença de que Deus existe. E, ao realizar este salto, acho que não o faço para a crença no Deus dos filósofos, mas penso que o Deus que acredito existir é o Deus adorado pelas religiões do Ocidente. Como Pascal e outros filósofos dizem, "o Deus de Abraão, Isaac e Jacó".

Nota Histórica: Como Este Livro Veio a Existir

Seguindo a formação do Instituto de Pesquisa Filosófica cm São Francisco, Califórnia, Estados Unidos, Mortimer Adler fez sua estreia na TV com uma série de 52 programas de meia hora a respeito de questões filosóficas, *The Great Ideas*. Os programas foram produzidos pelo Instituto e levados adiante como um serviço público pela Companhia Americana de Transmissão, apresentados pela Televisão Educacional Nacional (NET), precursora da PBS. Foram transmitidos na região da Baía de São Francisco, em 1953 e 1954.

Os programas de TV, produzidos antes da invenção da fita de vídeo, eram gravados em película pelo Instituto. Depois que o Instituto se mudou de São Francisco para Chicago, os filmes foram guardados na sala de armazenamento e esquecidos. Mais tarde, quando o edifício que abrigava o instituto estava prestes a ser demolido, este se mudou para a sede da *Enciclopédia Britânica*. Durante a mudança, os filmes foram resgatados e transferidos para fitas de vídeo e de áudio. O dr. Adler doou as fitas para o Centro de Estudos das Grandes Ideias, e ambas as versões em vídeo e áudio desses programas, exatamente como transmitidas, encontram-se disponíveis nesse Centro. Elas refletem as técnicas de apresentação televisiva dos anos 1950, mas o conteúdo permanece atemporal e altamente relevante ao novo milênio.

Na edição das transcrições dos programas para este livro, foi decidido deixar intocado o tom de conversa e interação, para que os capítulos pudessem ser lidos como realmente são; não artigos escritos ou leituras formais, mas transmissões de TV ao vivo, com improvisação e o intercâmbio amigável entre o dr. Adler e seu colaborador, Lloyd Luckman.

Em trechos nos quais a transcrição é obscura ou incoerente, pequenos cortes foram feitos, e leves reformulações, utilizadas. A maior modificação, contudo, refere-se à utilização frequente de *slides* e demais ilustrações como complementos visuais dos programas televisivos. Os *slides* apenas resumiam o conteúdo da apresentação do dr. Adler em alguns tópicos, mas ele mesmo eventualmente apontava e falava diretamente sobre o que estava neles. Foi decidido que no formato de livro esses *slides* seriam distrações, portanto não foram incluídos, e referências a eles foram retiradas do texto.

Para manter a forma utilizada pelos gregos antigos, assim como todos os dialetos da língua inglesa de antes dos anos 1960, o dr. Adler frequentemente empregou a palavra "homens" para significar humanos adultos de ambos os sexos.

Seguindo um estilo mais recente e no intuito de evitar distrações desnecessárias, muitas, mas não todas, dessas locuções foram modificadas, a exemplo das referências a "seres humanos" ou "pessoas".

A ordem cronológica em que esses programas foram transmitidos foi perdida, embora tenha sido possível reconstruí-la parcialmente por algumas passagens entre as fitas.

Estas referências foram apagadas aqui, e nenhuma tentativa foi feita para se chegar à ordem original. Considerações gerais de compreensão e adequação determinaram a ordem dos capítulos nesta obra, uma vez que algumas pessoas gostam de ler um livro diretamente do início ao final. Contudo, os capítulos podem ser lidos em qualquer ordem, contanto que os grupos de subcapítulos sobre uma mesma *grande ideia* sejam lidos na ordem dada. (Dentro de qualquer grupo de subcapítulos, o primeiro título do capítulo começa com "Como Pensar sobre", e o subsequente é intitulado de modo diferente.)

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
(CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO, SP, BRASIL)

Adler, Mortimer J., 1902-2001.
Como pensar sobre as grandes ideias/Mortimer J. Adler, editado por Max Weismann, traduzido por Rodrigo Mesquita.- São Paulo: É Realizações, 2013. — (Coleção educação clássica)

Título original: How to think about the great ideas: from the great books of western civilization.
ISBN 978-85-8033-141-7

1. Ideia (Filosofia) 2. Filosofia 3. Pensamento I. Weismann, Max. II. Título. III. Série.

13-05701 CDD-828.309

ÍNDICES PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO:
1. Filosofia 100